
201
C75

3-29,240

2 3 2.1

The University of Chicago Libraries

74
A



HENGSTENBERG COLLECTION

Christus
in der
Gegenwart, Vergangenheit
und
Zukunft.

Drei Abhandlungen,

als

Beiträge zur richtigen Fassung des Begriffs der Persönlichkeit,

von

Kasimir Conradi,
evangelischem Pfarrer zu Dexheim, in Rheinhessen.

Mainz,
Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

1839.

BT201
.C75



Hengstenberg Collection

19213

Vorrede.

Von den drei Abhandlungen, welche hier dem Publicum dargeboten werden, war die erste bereits in der Zeitschrift für speculative Theologie von Bruno Bauer erschienen. Sie erscheint aber hier zum zweitenmal abgedruckt in der Gesellschaft der beiden anderen, weil sie nur in Verbindung mit ihnen die rechte Stellung und Bedeutung erhält und daher auch im Hinblick auf diesen Zusammenhang ausgearbeitet worden ist. Denn wiewohl jede Abhandlung für sich ein eigenthümliches Gebiet umschließt und in sofern als selbstständig für sich betrachtet werden kann, so liegt doch allen dreien nur Eine Idee zum Grunde, welche ihren Inhalt nach diesen verschiedenen Seiten explicirt und nach Maßgabe des historischen Standpunktes in jeder auf besondere Weise ausgestaltet. Dieß ist die Idee der Persönlichkeit, wie sie in Christus eine geschichtliche Wirklichkeit erlangt hat.

Näher ist dann die Idee der Persönlichkeit als concreter Begriff gefaßt, und zwar als Resultat seiner Entwickelung; woraus denn nothwendig folgt, daß sie nur im geschicht-

lichen Verlauf der Zeitmomente ihre Verwirklichung erreichen kann. Wie nun die Zeitmomente nur im Moment der Gegenwart sich vereinigen und darin zur Ruhe und Wirklichkeit kommen, weil dieses sowohl Resultat als Anfang neuen Werdens ist, so ist auch die Verwirklichung der Persönlichkeit als die erfüllte Zeit durch ihre Gegenwart bedingt; sie ist nur in soweit verwirklicht, als der Geist die vorausgehenden Bedingungen seiner Entwickelung sich angeeignet, in sich reflectirt und somit die Vergangenheit zur Gegenwart gemacht hat. Soll also die Persönlichkeit Christi in ihrer Wahrheit erkannt werden, so muß ihre geschichtliche Gegenwart zum Ausgangspunkte genommen und von ihr aus sowohl rückwärts als vorwärts gegangen werden. Hieraus rechtfertigt sich die dreifache Gliederung unserer Betrachtung nach den drei Dimensionen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Wir können nemlich die Gegenwart Christi auf drei Punkten festhalten: 1) auf dem Punkte seiner individuellen Existenz, 2) auf dem Punkte des unmittelbaren Resultates seiner Wirksamkeit, und 3) auf dem seiner Wirksamkeit durch die geschichtliche Vermittelung.

Was jene erste Gegenwart Christi anlangt, so erscheint sie als das Resultat der historischen Entwickelung der Menschheit vor ihm und näher seines Volkes. Diese Elemente sind in ihm zur Einheit einer individuellen Persönlichkeit concentrirt, und weisen also auf ihre Voraussetzung zurück, so wie jene die Norm enthält, wornach ihre Voraussetzung zu beurtheilen und näher zu bestimmen ist.

Die individuelle Persönlichkeit Christi hat aber, wie sie selbst Resultat ist, so ein Resultat ihrer Wirksamkeit vor sich in der Zukunft. Dieses, als der unmittelbare Reflex derselben, ist ihre concrete Wirksamkeit als Geist in dem Dasein einer Gemeinde. Wie diese die nächste Zukunft Christi ist, so ist sie auch als nächstes Resultat der Wirksamkeit seines persönlichen Geistes, die unmittelbare Wahrheit seiner Gegenwart als Geist. So wird seine erste Zukunft wieder zur Gegenwart, von welcher aus, als auf ihre nothwendige Voraussetzung, auf seine persönliche Erscheinung und Wirksamkeit mit Sicherheit zurückgeschlossen werden kann.

Man sieht leicht, daß man so noch viele Standpunkte nehmen könnte in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums, weil ja jede folgende Entwickelungsstufe desselben als Resultat der vorhergehenden betrachtet werden kann, und also von ihr aus ein Rückschluß auf die vorhergehende gestattet sein muß. Allein so interessant und ergebnißreich auch ein solches Unternehmen sein würde, so leuchtet doch ein, daß dadurch ein mehr historisches, dogmengeschichtliches, als speculatives Interesse befriedigt würde, weil alle diese verschiedenen Zwischenstufen, was ihren wahrhaften Inhalt betrifft, doch zuletzt in der letzten gipfeln, welche eben das christliche Bewußtsein der Gegenwart ist. Andererseits ergibt sich hieraus, daß, wenn die geschichtliche Betrachtung der verschiedenen Entwickelungsstufen des christlichen Geistes, in Bezug auf den darin sich offenbarenden Begriff der Persönlichkeit, wahr und frucht-

bar sein soll, nur das gegenwärtige christliche Bewußtsein die Bedingungen dazu enthalten kann, wenn doch die geschichtliche Wahrheit nur rückwärts aus ihrem Resultate zu erreichen ist. Der Begriff der Persönlichkeit hat also als geschichtlicher, was er an sich ist, seine Wahrheit nur in der wirklichen Gegenwart; sie recht verstehen und in ihrer Wahrheit erkennen, heißt Christus in seiner Wahrheit erkennen und die Idee der Persönlichkeit in ihrer Wirklichkeit begreifen. Woraus also hervorgeht, daß die Gegenwart Christi in ihrer Wahrheit nur als ihre letzte und höchste Vermittelung durch das Denken und Wissen zu fassen ist. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir sie in der letzten Abhandlung betrachtet. So viel über den Gang und Gedankenzusammenhang vorliegender Erörterungen.

Was ich nun noch vorauszuschicken hätte, das wäre etwa eine kurze Verständigung über die Auffassung der Idee der Persönlichkeit, welche diesen Erörterungen zum Grunde liegt. Man kann sagen, daß die Idee der Persönlichkeit und näher der Persönlichkeit Christi ein allseitiges wissenschaftliches Interesse in unserer Zeit erlangt hat. Während Einige in ihr ein neues Prinzip gefunden zu haben glauben, das sie über den Pantheismus und Formalismus der Hegelischen Schule glücklich hinausführe, Andere in demselben panischen pantheistischen Schrecken zu dem alten persönlichen Gott, wie ihn die Schrift und Kirche lehre, zurückflüchten, wird von Seiten dieser philosophischen Schule selbst die Idee der Persönlichkeit ihr vindicirt und

als der Schlußstein ihres Gebäudes hervorgehoben. Daß nun dieser Streit sich zuletzt in dem Interesse an der Persönlichkeit Christi concentriren mußte, dieß liegt schon, abgesehen von der Veranlassung, welche das Straußische Leben Jesu dazu gab, in der Natur der Sache selbst; indem die Persönlichkeit Gottes von ihrer geschichtlichen Erscheinung nicht zu trennen ist, und eben deßhalb die Untersuchungen über jene unvermerkt einen historischen Charakter annehmen und mehr oder weniger auf die Lebensgeschichte Jesu und die geschichtliche Entwickelung der christlichen Idee eingehen mußten.

Dieses Interesse ist aber durch genannte Schrift zum deutlichen Bewußtsein gekommen, indem sie nicht allein die historische Grundlage des kirchlichen Glaubens von der Person Christi erschüttert, sondern auch der Genesis dieses Begriffs der Persönlichkeit eine andere Grundlage in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit zu geben versucht hat. Dadurch ist die Untersuchung über die Natur und das Wesen der Persönlichkeit aus dem Gebiete der Speculation zugleich auf geschichtlichen Boden versetzt; es entsteht nun die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit und Realität der Idee der Persönlichkeit und näher, ob diese Idee ein historischer Begriff, oder mit anderen Worten, ob die Idee der Persönlichkeit in und mit der Menschheit sich realisire, oder als logischer Begriff, in seiner Wahrheit vor und somit ausser der Menschheit, zu fassen sei?

Hier sind es vornehmlich zwei Richtungen, welche die speculative Betrachtung genommen hat. Die eine läßt die

Persönlichkeit Christi im Reiche des Gedankens sich vollenden, und führt sie sodann durch die Menschheit hindurch zu sich selbst zurück, die andere weißt ihr die Stätte ihrer Heimath in der Menschheit selber an, und schließt ihren Begriff in den der Menschheit ein. Jene geht in ihrem Bestreben, die logischen Kategorien mit den kirchlichen Lehrbestimmungen in Einklang zu bringen, bis zu der ungeheueren Consequenz fort, dem logischen Begriff der Persönlichkeit die Macht beizulegen, seine Realität aus sich selbst zu erzeugen, indem sie dem Dogma von der Präexistenz Christi die Lehre von einer Urmenschheit und einem Urmenschen, einer Urpersönlichkeit und einem Urselbst substituirt. In dieser Form vollendet die Persönlichkeit Christi ihren Begriff an und für sich in dem reinen Elemente des Denkens durch die innere Beziehung der Kategorien der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zu einander. So ist Christus als der Urmensch in seiner Wahrheit gesetzt und als Mensch vollendet vor seiner eigentlichen Menschwerdung. Seine Verbindung mit der Menschheit erscheint als ein Hinzukommen jener Urmenschheit zu dieser Menschheit, als ein sich Einsenken des Urmenschen in den Grund und Schooß der Menschheit, wodurch denn, da dieses zugleich eine Erniedrigung, die Rückkehr zu sich selbst in seiner Urgestalt bedingt ist.

Abgesehen davon, daß die Philosophie mit dem Festhalten solcher Unterschiede von Urmenschheit und Menschheit in den Dualismus, den die Kirchenlehre auf ihrem Standpunkte nicht zu überwinden vermag, zurückzusinken

in Gefahr steht, fragt es sich vom Standpunkte beider: wem durch solche Argumente gedient sei? Der Kirchenlehre nicht; denn sie muß sich gefallen lassen, daß ihre Dogmen auf ein Gebiet hinübergezogen werden, wohin sie nicht folgen kann. Der Philosophie nicht; weil hier den Kategorien eine Bedeutung und Macht verliehen wird, die ihnen die Philosophie nicht zuerkennt. Der Begriff der Persönlichkeit ist wesentlich ein concreter Begriff; als die Wahrheit des individuellen Geistes setzt er, als Bedingungen seiner Vermittelung, nothwendig die Natur und Welt voraus. Es ist daher ein Verkennen der eigenthümlichen Geistessphäre, so wie ein unvermerktes Uebergreifen in ein ganz anderes Gebiet, in das Gebiet des concreten Geistes, wenn die Persönlichkeit Christi als Urmenschheit und er als der Urmensch bestimmt wird, da beides seine Wahrheit nur in der Vermittelung des Geistes mit seinem concreten Inhalt und somit in dem Resultate seiner Verwirklichung hat.

Wenn nun die Philosophie in dieser Weise sich bemüht, das Verhältniß dieser so Gedankenfertigen, wie sie glaubt concreten, aber wesentlich nur abstrakten Persönlichkeit Christi zur Menschheit zu bestimmen, die Verbindung des Urmenschen mit den wirklichen Menschen zu vermitteln, so kann sie es doch nur zu ganz allgemeinen, formellen Bestimmungen dieses Verhältnisses bringen, wie des Schöpfers zum Geschöpfe, des Urbildes zum Ebenbilde, der Urmenschheit zur ebenbildlichen Menschheit, der absoluten menschlichen zur secundären absoluten menschlichen Persönlichkeit,

Bestimmungen, bei welchen der Begriff nicht von der Stelle rückt, weil darin aller Proceß der Idee, wie sehr er auch in Anspruch genommen wird, vorab durch die an sich fertige Menschheit in dem Menschen abgewiesen wird. Es bleibt hier immer die Frage nach dem Wie und Wo? die Frage nach der lebendigen Wirklichkeit und inneren Verwirklichung der Idee der Menschheit aus sich selbst, aus ihrem eigenen Lebensgrunde, die Frage nach der wirklichen Gegenwart der Persönlichkeit Christi in dem von ihrem Dasein erfüllten menschlichen Bewußtsein. Wobei man denn andererseits sich der Frage nicht erwehren kann, was der Theologie und vollends der Philosophie mit dieser Submission unter die Kirchenlehre, diesem gefügigen sich Anschmiegen an die formellen Denkbestimmungen der Scholastik geholfen sein könne, wodurch der lebendige Begriff der Gegenwart des sich aus sich selbst entwickelnden Geistes der Menschheit nicht nur in einem ihm ganz fremden Gebiete gehemmt und verkümmert, sondern auch die lebendige Bewegung des Geistes zur Erzeugung der ihm adäquaten Gestalt aus seinem eigenen ihm immanenten Inhalt, von der naturgemäßen Bahn abgelenkt und widernatürlich zur Transcendenz in eine jenseitige Welt hinaufgeschraubt wird.

Woher kommt es, daß es dem Menschen eigentlich nur unter Menschen wahrhaft heimlich und heimisch und behaglich zu Muthe ist, daß der Umgang mit der Geisterwelt, mit Wesen anderer Art, seien sie unter oder über ihm, immer etwas Unheimliches und Grauenhaftes für ihn hat,

daß das Bewußtsein der Gegenwart den Geist nur wahrhaft erfüllt und befriedigt, und er nur mit gewaltsamer Anstrengung aus der Sphäre seines concreten Bewußtseins sich heraus versetzen und jenseits desselben sich erhalten kann? Daher, daß er nur in der Menschheit eigentlich zu Hause ist, in ihr seine Heimath, seine Geburtsstätte, wie die Elemente und Bedingungen seiner Erhaltung, seines Wirkens und seiner Vollendung hat. Der Geist ist nur persönlich als menschlicher Geist; seine Wirklichkeit ist innerhalb der Sphäre der Menschheit beschlossen; was ausser ihr liegt, vorwärts oder rückwärts, ist entweder für ihn nicht da, oder nur in sofern er den concreten Begriff seiner Gegenwart in dieses zurückträgt, in jenem fortsetzt. Seine wirkliche Gegenwart, das was er an und für sich ist in der Affirmation seiner selbst in seinem concreten Inhalt, ist nur die Reflexion des Begriffs der Menschheit in sich selbst, in dem Resultate seiner Bewegung; so daß er nur in soweit in sich ist und bei sich, als er in der Menschheit ist, und in der Menschheit, in soweit er in sich ist. So hat der Geist nur sich in sich zu erfassen, in seinem Inhalte sich zu ergreifen, um sich zugleich in der Menschheit zu ergreifen, und sich in ihren Begriff einzubegreifen; oder, je mehr er zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, um so deutlicher muß ihm dieses sein Verhältniß zur Menschheit werden, um so mehr wird er sich der Stätte, wo er lebt und wirkt, des Bodens, woraus er sein Leben und seine Nahrung zieht, als seiner Heimath und Geburtsstätte inne.

Man kann es als den Grundcharakter unserer Zeit betrachten, daß der Geist in ihr zum Bewußtsein seiner Gegenwart gekommen ist, daß er in seinen eigenen Grund und Inhalt zurückgegangen und sich aus und in sich selbst zu verstehen, und auf eigenem Grund und Boden, im Leben der wirklichen Menschheit, sich einzurichten und heimisch zu werden sucht. Daher die Erscheinung, daß sowohl die Autoritäten der Vergangenheit, als die Schrecken und Verheissungen der Zukunft immer mehr an ihrer positiven Bedeutung und bestimmendem Einfluß auf das wirkliche Leben verlieren, und sie sich müssen gefallen lassen, in den Proceß der Geschichte einzugehen, um in anderer Gestalt aus dem Geiste der Gegenwart wiedergeboren zu werden. Was für den menschlichen Geist Wahrheit haben soll, das will er sich selbst erzeugen, darin will er als in dem Producte seiner Thätigkeit sich wieder erkennen und zu sich selbst kommen. Freilich sind mit dieser Richtung auch große Gefahren und kräftige Irrthümer verbunden; es kann der menschliche Geist in die Sucht nach seiner lebendigen Wirklichkeit verstrickt werden, und alsdann gewaltsam die Brücken zwischen der Vergangenheit und Zukunft abbrechen und die ganze Bedeutung seines Daseins auf den dürftigen Moment einer abgerissenen Existenz vereinzelnen; woraus denn auf der einen Seite die Rehabilitation des Fleisches, auf der anderen der Untergang der Individualität in dem allgemeinen Lebensstrom der Menschheit folgt. Allein dadurch wird die Wahrheit dieser Richtung nicht aufgehoben; es sind dieß nur einzelne geile Schöß-

linge und luxurirende Auswüchse an dem in sich gesunden Lebensbaum der Menschheit, die dieser in seiner Entwickelung und Reproduktion von selbst wieder abstößt und ungehindert seinen Lebensproceß aus sich selbst vollendet.

Es ist aber eben so wahr, daß dieser Grund erst gelegt, aber noch nicht ausgebaut ist, daß die Stätte des Geistes, der Boden, worin die Persönlichkeit ihre Wurzeln hat, gefunden, aber ihr Begriff noch nicht entwickelt, vielweniger vollendet ist. Aber schon genug, daß dieser Grund gelegt, daß der Geist eine sichere Stätte der Heimath gefunden hat, von woaus er sich über sich selbst und seine Erscheinungen und Gestaltungen, sowohl vor- als rückwärts orientiren kann. Dieser Boden ist vorerst nur der allgemeine Begriff der Menschheit als die wirkliche Gegenwart des Geistes. Diesen Begriff in seiner Allgemeinheit ausgesprochen zu haben, dieß ist das große, nicht genug erkannte und nur zu häufig verkannte, Verdienst der Schlußabhandlung zum Leben Jesu von Strauß. Daß die Menschwerdung Gottes, die Persönlichkeit Christi, ihre Realität an und nicht über und ausser der Menschheit habe, dieß ist ihre Wahrheit an sich; aber sie ist es auch nur in ihrer Grundlage, in ihrem Anfange, nicht in ihrer Verwirklichung, nicht in ihrer Vollendung. Es ist nun vielmehr die Aufgabe der Philosophie und näher der speculativen Theologie, von diesem Punkte aus weiter zu gehen, den Begriff der Menschheit, als die Wirklichkeit des persönlichen Geistes überhaupt, bis dahin fortzuführen, daß erkannt werde, wie dieser Begriff in seiner Entwicke-

lung sich nothwendig zum Begriff des persönlichen Geistes vollende, oder vielmehr in ihm erst zu seiner Wahrheit gelange.

Dazu einen Beitrag zu liefern, ist der Zweck gegenwärtiger Schrift. Der Standpunkt, von dem ich ausgegangen, ist der Geist in seiner Gegenwart, nicht in seinem Anfange, sondern in seinem Resultate, nicht wie er wird, sondern wie er geworden ist. Ich bin dabei von der Ueberzeugung ausgegangen, daß der Geist in seiner Wirklichkeit nur der gegenwärtige sei, das heißt, nur als Resultat Wahrheit habe, und er eben deßhalb in dieser concreten Weise, als sein eigenes Resultat seine ewige Voraussetzung sei. Wo soll man anfangen, um die Wahrheit des Geistes zu deduciren? Der Geist kann nur von sich selbst anfangen; er ist aber wesentlich concreter Begriff, folglich Resultat seiner Vermittelung mit seinem concreten Inhalt. Somit fängt der Geist und also auch die Persönlichkeit des Geistes nicht von seiner abstrakten, sondern concreten Voraussetzung an, die Persönlichkeit des Menschen nicht von der idealen Urpersönlichkeit des Urmenschen, sondern von der realen der wirklichen Menschheit, und setzt sich darum nicht in jener, wohl aber in dieser ewig selbst voraus. Nur der aus dem Geist der Menschheit geborene Christus ist der wahrhaftige Christus, nur indem er heute ist, ist er auch gestern und morgen und derselbe in Ewigkeit.

Inhalt.

I.

Ueber die Präexistenz Christi, oder die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit.

Der Gegenstand, womit gegenwärtige Untersuchung sich beschäftigt, hat nur ein wahrhaftes Interesse für das spekulative Bewußtsein, welches mit dem Selbstbewußtsein oder mit dem Bewußtsein der Persönlichkeit identisch ist. Er ist sowohl dem unmittelbaren Bewußtsein als der Reflexion fremd, oder hat nur eine untergeordnete Bedeutung für sie, darum, weil beide der Nothwendigkeit des Rückgangs über sich selbst hinaus und der nothwendigen Verbindung ihres wirklichen Seins mit seiner Voraussetzung sich nur unvollkommen bewußt sind. Die Reflexion setzt den wesentlichen Unterschied zwischen dem Diesseits und Jenseits, oder verknüpft beide nur äußerlich im Bewußtsein, das unmittelbare Bewußtsein ist sich nur seines unmittelbaren Anfangs bewußt, es hat kein Jenseits, weil sein Sein unmittelbar anfängt. — Alles Bewußtsein über die Schranke der Gegenwart hinaus, sowohl rückwärts als vorwärts, fängt daher mit der Vermittelung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein an, und erscheint als die Folge und der nothwendige Schluß eines gewonnenen Resultates — wie die Zukunft eine Fortsetzung des zu sich gekommenen Bewußtseins, so ist die Gegenwart dieses Zusichkommen eines schon vorhandenen Bewußtseins, welches sich eben deshalb mit Nothwendigkeit voraussetzt.

Hiermit haben wir die Nothwendigkeit seiner Voraussetzung in dem persönlichen Bewußtsein Christi gefunden, und es mußte sich dieses um so vollkommner voraussetzen, je vollkommner das Bewußtsein seiner Persönlichkeit war, und da diese Persönlichkeit als die vollendete Persönlichkeit

der Menschheit selber erscheint, so gründet sich auch auf sie die Wahrheit der Präexistenz der menschlichen Persönlichkeit überhaupt. Eine Betrachtung über die Präexistenz Christi ist demnach der Betrachtung über die Präexistenz der menschlichen Persönlichkeit gleich. Unsere Untersuchung wird daher den Gang nehmen, daß wir vorerst das Bewußtsein seiner Präexistenz betrachten, wie es aus eigenen Aussprüchen Christi sich ergiebt, indem wir damit die anderen darauf bezüglichen Aussprüche in Verbindung bringen, sodann das spekulative Moment in ihnen hervorheben, und drittens den Begriff der Präexistenz der menschlichen Persönlichkeit nach diesen Prämissen zu entwickeln suchen.

Man kann die Stellen des neuen Testaments, welche von der Präexistenz Christi handeln, in solche theilen, in welchen Christus selbst das Bewußtsein derselben von sich aussagt, und in solche, in welchen dieses Bewußtsein von anderen prädicirt wird. Zu diesen letzteren gehören die Aussprüche des Evangelisten und des Täufers Johannes und die der Apostel, vornehmlich des Paulus. Es leidet keinen Zweifel, daß die Aussprüche Christi selbst über seine Präexistenz den ersten Rang einnehmen, weil sie unmittelbare Aussagen seines persönlichen Bewußtseins und Zeugnisse seiner Selbsterkenntniß sind, während die Anderer nur die Folge einer Reflexion über Christus zu sein scheinen. Wir können es daher für unsere Untersuchung vor der Hand dahingestellt sein lassen, in welchem Sinne jene Aussprüche zu nehmen seien, ob in eigentlichem oder uneigentlichem, oder ob überhaupt in ihnen von einer Präexistenz die Rede sei, ja noch mehr, ob nicht diese sogenannten Aussagen Christi von sich selbst, nur von dem Verfasser des vierten Evangeliums auf ihn übergetragen. Denn da auf dem Wege der historischen Kritik sich hierüber nichts ausmachen läßt, so fällt diese ganze Frage in das Bewußtsein von Christus hinein, und wird entweder mit Ja oder Nein beantwortet werden, je nachdem man dieses

Bewußtsein seiner Präexistenz mit seinen Ansichten von der Persönlichkeit Christi verträglich findet oder nicht. Indem aber diese Aussprüche Christi über seine vorzeitliche Existenz wesentliche Zeugnisse seiner Persönlichkeit und seiner Selbsterkenntniß sind, so wird erst aus einer unbefangenen Betrachtung derselben eine richtige und vollständige Erkenntniß seiner Persönlichkeit sich ergeben können, und erst von hier aus ein sicherer Schluß auf ihre Präexistenz möglich sein, es wird sich zeigen, daß die Erkenntniß seiner selbst die Erkenntniß seiner Präexistenz nothwendig involvirt: ex existentia sequitur praeexistentia. Die Stellen, in welchen Christus von seiner Präexistenz redet, lassen sich in solche theilen, in welchen er sein persönliches Bewußtsein nur im Allgemeinen, dann in solche, in welchen er es in bestimmter Weise voraussetzt, und endlich in solche, in welchen er sein vorweltliches Sein durch zeitliche Vermittelung mit seiner wirklichen Erscheinung in Verbindung setzt.

Das unmittelbare Bewußtsein Christi von seiner Präexistenz spricht sich zunächst in denjenigen Stellen aus, in welchen er seinen Eintritt in die Welt als ein Sein, ein Kommen, ein Gesandtsein, ein Ausgehen von Gott oder von dem Vater darstellt: Joh. 6, 46. ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, Joh. 7, 29. ὅτι παρ᾽ αὐτοῦ εἰμι, καὶ ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν, Joh. 7, 33. ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, Joh. 26, 28. ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς etc. In diesen Aussprüchen, denen noch andere hinzugefügt werden könnten, ist das Vorhandensein Christi beim Vater nur negativ bestimmt, es ist weder direkt ausgesagt, noch qualitativ bestimmt, es erscheint nur als Konsequenz aus der Wirkung auf die Ursache. Weil er vom Vater gekommen ist, so folgt, daß er, ehe er von ihm ausging, in ihm existirt haben mußte. Aber diese Existenz selbst ist nicht näher bestimmt, und fällt darum mit dem Begriff ihres Ursprungs aus Gott im Allgemeinen zusammen. Der nähere Unterschied seiner selbst

von dem Vater, in welchem er existirte, ehe er in die Welt eintrat, liegt aber darin, daß der Vater der Bestimmende ist und er der Bestimmte. Er ist vom Vater gesandt, geht von ihm aus, und zwar zu einem bestimmten Zweck, der in ihm und durch ihn verwirklicht werden soll. In diesem unmittelbaren Bewußtsein seiner Bestimmung und des Zweckes seiner Sendung liegt die Gewißheit, daß sein Bestimmtsein durch den Vater ebenso ein Vorausbestimmtsein seiner in ihm, sein Gesetztsein in ihm, seine Voraussetzung in ihm sei. Das unmittelbare Bewußtsein seiner Existenz durch Gott involvirt die Nothwendigkeit seiner Präexistenz in ihm; denn das durch Gott Gesetzte ist eben deshalb ein aus ihm Herausgesetztes und somit Vorausgesetztes.

Dieses Bewußtsein seiner Bestimmtheit durch den Vater und der daraus hervorgehenden Präexistenz in ihm ist noch bestimmter ausgedrückt in denjenigen Aussprüchen, in welchen Christus sein Kommen vom Vater mit seinem fortwährenden Sein in ihm in Verbindung bringt und somit seine gegenwärtige Existenz als die Fortsetzung ihrer Voraussetzung ausspricht. Hierher gehören die Stellen Joh. 3, 13.: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Joh. 8, 58.: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι. Vergl. Joh. 1, 18. Der vom Himmel gekommen ist, ist derselbe der im Himmel ist, sein Sein in der Gegenwart und sein Vorsein ist identisch: oder; ob er schon vom Himmel gekommen ist, so ist er doch noch in seiner vorigen Existenz, so daß seine frühere Existenz in der gegenwärtigen nur als fortgesetzt erscheint. Das Bewußtsein greift also über die Schranke der Gegenwart, des Zeitmoments über, und hebt den Unterschied des Vor- und Nachher auf, oder setzt ihn vielmehr als fließend und in dem Momente der Gegenwart aufgehoben; das in der unmittelbaren Einheit mit seinem Prinzip sich erkennende

Bewußtsein erkennt diese Einheit als eine continuirliche, d. i., als die in ihrem Gesetztsein schon vorausgesetzte. Mit derselben Nothwendigkeit aber als das Bewußtsein in Christus sich in dem Vater vorausgesetzt weiß, weiß es auch in ihm sich fortgesetzt und zurückgesetzt. Er, der vom Vater ausgeht, geht zum Vater zurück: Joh. 16, 28. «Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.» So wird die Continuität des Gottesbewußtseins vollständig, indem in seiner präsenten Mitte die beiden Extreme zusammengehen und die Schranke der Gegenwart sowohl rück- als vorwärts in die Unendlichkeit sich erweitert. Das Bewußtsein Christi von seiner gegenwärtigen Existenz in Gott schließt also mit gleicher Nothwendigkeit das Vor und Nach dieser Existenz in Gott in sich, es ist derselbe nothwendige Schluß von der Gegenwart auf die Vorgegenwart, wie von jener auf die Zukunft; was da ist, ist dasselbe, das da war und sein wird, und somit ewig ist in Gott.

Der Uebergang also aus der unmittelbaren Form des Bewußtseins seiner vorweltlichen Existenz zur concreten Bestimmtheit desselben bilden diejenigen Aussprüche Christi, in denen er seinen Heimgang zum Vater mit seinem Kommen von ihm in Verbindung setzt, oder vielmehr seinen Hingang als einen Rückgang in seinen frühern Zustand bezeichnet: Joh. 16, 28., Joh. 13, 32. ꝛc. und insbesondere Joh. 17, 5. Beide Zustände also, sowohl der vorweltliche als nachweltliche, bestimmen einander und stehen im Wechselverhältniß; wie der frühere Zustand die Bestimmung und die Norm enthält für den späteren, so hinwiederum dieser die Erklärung und Explikation des früheren. Jesus bittet den Vater, daß er ihn verklären möge mit der δόξα, die er hatte bei ihm, ehe die Welt war. Diese δόξα bestimmt er nicht näher an und für sich, er sagt nicht, in welcher Weise er in der δόξα gewesen beim Vater, aber

die δόξα, in welche er zurückkehrt, ist dieselbe, in welcher er gewesen ist. So erhält diese ihre nähere Bestimmtheit durch die zukünftige, und da diese hinwiederum durch das gegenwärtige Bewußtsein Christi von sich selbst bestimmt ist, durch dieses Selbstbewußtsein Christi.

Christus erwartet seine δόξα bei dem Vater als eine Folge seiner Verherrlichung des Vaters auf Erden: er hat den Vater verklärt und das Werk vollbracht, das ihm der Vater gegeben hatte, daß er es thue, und nun sieht er seiner Verklärung bei dem Vater, als dem Resultate der Erfüllung seines göttlichen Berufes entgegen. Dieses Bewußtsein schließt aber eben so nothwendig das seiner freien Thätigkeit, der Vermittelung des göttlichen Willens durch den seinigen, also das der individuellen Existenz in sich. Indem er sich also seiner künftigen Verklärung bewußt ist, ist er sich der Verherrlichung dieses seines persönlichen Wesens, seiner individuellen Existenz bewußt und die δόξα παρὰ τῷ πατρί hat eben die Bedeutung, der Ausdruck dieser seiner durch die treue Erfüllung des Willens seines Vaters verherrlichten und somit vermittelten Persönlichkeit zu sein. Indem also in dem Bewußtsein Christi diese künftige δόξα mit der anfänglichen zusammenfällt, so folgt, daß er diese letztere nicht etwa in bloß unbestimmter Allgemeinheit sich dachte, noch mit dem Begriff der Gottheit verschlungen, als bloßer Gedanke Gottes, als eine ihm zugedachte, vorher gewußte u. s. w., sondern daß er sein Sein in Gott als ein in sich und für sich bestimmtes wußte, als ein persönliches Wesen, das in sich qualitativ bestimmt und in dieser Bestimmtheit die Voraussetzung seiner Gegenwart, wie seiner Zukunft ist. Wir haben also in dem Bewußtsein Christi beide Momente vereinigt, sowohl das seiner unmittelbaren Einheit mit dem Vater als das seiner persönlichen Existenz in ihm, und dieses Bewußtsein als ein unendliches, alle Dimensionen der Zeit zusammenfassendes und in sich continuirliches. Anfang und Ende sind

durch die Mitte bestimmt, und wie sie in dem Mittelpunkte des Selbstbewußtseins zusammengehen, so erhalten sie auch von hier aus ihre Bestimmtheit und Erklärung. Wie das unmittelbare Bewußtsein seiner selbst seinen Anfang nur als einen unmittelbaren voraussetzt, so das vermittelte als einen vermittelten, in sich bestimmten. — Diese Continuität im Bewußtsein Christi bedarf aber noch erst der Vermittelung; sie ist wohl an sich gesetzt, aber sie ist noch nicht allseitig vermittelt und bedarf nach einer Seite hin noch einer Ergänzung. Anfang und Schluß sind zwar in der Mitte zusammengehalten, aber nur das Ende durch eine stetige Vermittelung mit der Gegenwart verknüpft. Sein Hingang zum Vater erscheint durch die fortgehende, succedirende Entwickelung und Wirksamkeit seines Lebens mit dem wirklichen Dasein desselben stetig verbunden, nicht so sein Ausgang vom Vater. Er, der beim Vater ist, ehe die Welt war, tritt in einem bestimmten Zeitmoment in die Welt ein, in welchem er sein gegenwärtiges Bewußtsein hat. Zwischen diesem und seinem Anfang liegt aber eine unendliche Zeit in der Mitte. Wie wird diese Kluft ausgefüllt und wie erscheint im Bewußtsein Christi sein vorweltlicher Anfang mit seinem innerweltlichen Sein vermittelt? Durch denselben Begriff, vermittelst welches er das Ende mit der Gegenwart zusammenschließt, den Begriff der werdenden Persönlichkeit. Wie sein Hingang zum Vater das Resultat der freien Bewegung der mit sich selbst sich vermittelnden Persönlichkeit ist, so ist auch sein Erscheinen in der Welt die Wirkung dieser zu sich selbst sich bewegenden Persönlichkeit, die sich ihrer nicht nur überhaupt, sondern auch als der werdenden, in der Realisirung ihres Zweckes begriffenen bewußt ist. Sie ist vorausgesetzt, nicht nur als ewig beim Vater seiend, sondern auch ebenso als ewig vom Vater ausgehend und ins Bewußtsein getreten, und in ihm zu seiner Verwirklichung fortschreitend.

Dieses Bewußtsein spricht sich vornehmlich aus in den Stellen Joh. 5, 39. und Joh. 8, 56. In letzterer Stelle vereinigt sich beides in dem Bewußtsein Christi von sich selbst, sein vorweltliches Sein und sein wirkliches Dasein in dem gläubigen menschlichen Bewußtsein. Er war, ehe denn Abraham ward, aber er war ebenso in dem Bewußtsein Abrahams. Abraham freute sich nicht nur seines Tages, seiner Erscheinung, sondern er sah ihn wirklich, er hatte die gegenwärtige Anschauung und den Genuß seiner Gegenwart schon, der Begriff hatte schon in seinem Leben eine Realität gewonnen. — In der andern Stelle wird dieses auf ein Einzelwesen bezogene Bewußtsein zugleich als ein allgemeines ausgesprochen: «Forschet in der Schrift, sie ists, die von mir zeuget.» Indem die Schrift von ihm zeuget, ist es der in dem Bewußtsein derer, die die Schrift verfaßt, zu sich selbst gekommene Geist der Schrift, der von ihm zeuget, das Bewußtsein ihrer Verfasser von Christus und seiner werdenden Erscheinung, «denn Moses hat von mir geschrieben.» Auf diese Weise ist das Bewußtsein Christi von sich selbst sowohl rückwärts als vorwärts vermittelt und die Identität seiner Persönlichkeit in jeder Weise ihrer Existenz vollständig hergestellt.

Wir finden aber dieses Bewußtsein von der Präexistenz Christi nicht nur als sein eigenes von ihm selbst ausgesprochen, sondern auch von denen, welche berufen waren, von ihm zu zeugen und die Wahrheit seiner Erscheinung auf ihren Anfang zurückzuführen. Zunächst zeugen von seiner Präexistenz der Evangelist und der Täufer Johannes, beide in demselben Evangelium, welches uns seine eigenen Aussprüche über diesen Gegenstand aufbewahrt hat. Diese Uebereinstimmung, sowohl was den Inhalt, als die Form dieses Zeugnisses betrifft, schien denen, welche die Aechtheit des vierten Evangeliums bestritten, ein Hauptgrund, weshalb alle diese Aussprüche auf den Berichterstatter selbst zurückzuführen seien, der seine eigene Reflexion über Christus

diesem in den Mund gelegt habe. Aber zu einer solchen Annahme könnte man nur alsdann sich genöthigt sehen, wenn jene Uebereinstimmung nicht ganz einfach daraus sich von selbst erklärte, daß, abgesehen von der Identität des Bewußtseins überhaupt, dasjenige, was von Christus und in seiner Persönlichkeit ausgesprochen war, nothwendig in dem Bewußtsein derer sich reflektirte, welche berufen waren, diese Persönlichkeit in sich aufzunehmen und Zeugniß von ihr abzulegen. Der Lieblingsjünger des Herrn, der auch geistig ihm am nächsten stand, war auch am meisten geeignet, seine geistigen, übersinnlichen Aussprüche zu fassen, in sich aufzubewahren und zu reproduziren. Eben so nothwendig hing es mit dem ganzen Berufe des Täufers zusammen, nicht nur von dem zu zeugen, was der Gekommene sei und sein werde, sondern auch von dem, was er gewesen; denn er verkündigte ja seine Erscheinung als eine vorherbestimmte, von Gott auf eine gewisse Zeit verordnete. Hier lag also der Rückblick auf seine seiner wirklichen Erscheinung vorhergehenden Existenz nicht nur nahe, sondern sie war auch eine wesentliche Bedingung seines κήρυγμα überhaupt, insofern nur der der wahre Messias sein konnte, der, ehe er gekommen ist, schon war.

Aber eben deshalb, weil diese Aussagen von der Präexistenz Christi schon auf die Anschauung seiner Persönlichkeit, seiner Reden und Thaten sich gründen, leuchtet auch in ihnen das Moment der Reflexion mehr hindurch, als in den eigenen Aussprüchen Christi, welche mehr in der Form des ursprünglichen, noch unbefangenen subjektiven Urtheils erscheinen. Dieser Unterschied ist, wie er diese Aussprüche charakterisirt, zugleich ein Beweis ihrer Authentie. Allein das Bewußtsein hat auch zugleich einen Fortschritt gethan, es ist in seiner Vermittelung durch das Bewußtsein der Zeugen in eine selbstständigere, concretere Form übergegangen.

Betrachten wir nun diese Aussprüche näher, so finden wir in ihnen das Bewußtsein über die persönliche Existenz in derselben Weise bestimmt, wie in den unmittelbaren Aussprüchen Christi. Sie stellen diese Persönlichkeit entweder als an und für sich präexistirend dar, oder in ihrer Verbindung mit ihrer innerweltlichen Erscheinung, oder zugleich in ihrer Beziehung zu ihrem Rückgang in ihren Ursprung.

Das Bewußtsein des Evangelisten Johannes von der Präexistenz Christi, spricht sich vornehmlich aus in dem Prologe des Evangeliums, verglichen mit 1 Joh. 1. Der Unterschied dieses Bewußtseins von dem des Heilandes selbst zeigt sich darin, daß es sich dieses Seins in seinem Anfang, in seiner Absolutheit, schon als eines qualitativ bestimmten bewußt ist. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Das Sein also, das im Anfang war, noch ohne Beziehung zur Welt, in der reinen Beziehung zu sich selbst, zu Gott, als seinem Ursprung, in dem es ist, ist ὁ λόγος, also ein in sich ideell bestimmtes, es hat die Qualität Logos zu sein. Wie man auch diesen Ausdruck fasse, als Hypostase oder als Inhärenz des göttlichen Wesens, so liegt in ihm immer ein Unterschied des göttlichen Wesens von ihm selbst, und zwar ein Unterschied, in welchen die Bestimmung der für sich seienden Intelligenz fällt. Werde der Ausdruck dieser Intelligenz nun bestimmt als Gedanke, Verstand, Weisheit, Wort, oder als ein Inbegriff aller dieser Bestimmungen, immer behalten wir eine zur Gegenständlichkeit gewordene Anschauung in dem göttlichen Wesen.

Indem Christus seines vorweltlichen Seins bei Gott sich bewußt war, gab er diesem Sein keine nähere Bestimmung, er erkannte sich als durch den Vater bestimmt und ebendeßhalb durch ihn vorherbestimmt und vorausgesetzt. Erst nachdem er sein vorweltliches Sein mit seiner zeitlichen Entwickelung in Verbindung brachte, knüpfte er an die

Entwickelung seiner Persönlichkeit die Präexistenz derselben an. Diese Beziehung war deshalb nothwendig, weil Christus für sich noch innerhalb der sich vollendenden Entwickelung seiner Persönlichkeit stand. Sein Bewußtsein war noch innerlich begrenzt in der Realisirung des ihm vom Vater aufgetragenen Werkes, das Werk selbst noch nicht vollbracht. Seine Persönlichkeit, wie sie durch sein Leben und Wirken sich vollendete, hatte sich noch nicht abgelöst von ihrem individuellen, subjectiven Grunde und sich so in ihrer absoluten Wahrheit dargestellt. So konnte sie auch nicht an und für sich als solche in ihrer Absolutheit und reinen Beziehung zu sich selbst dargestellt werden. Ganz anders war das Bewußtsein des Evangelisten bestimmt, es hatte diese Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung und Vollendung in sich aufgenommen, nicht mehr als die bloß werdende, sondern auch als die gewordene, und eben deshalb als die stets seiende und ewige, und so trug es sie auch mit Nothwendigkeit in ihren absoluten Anfang zurück und setzte sie in ihrer Absolutheit voraus.

Fragen wir nun nach der Ursache, die den Evangelisten bestimmte, sich das vorweltliche Sein Christi bei Gott als Logos zu denken, so liegt die Antwort freilich nahe, daß er den Ausdruck mit seinem Begriffe in dem aus den philosophischen Spekulationen über den Logos hervorgegangenen Ideenkreise seiner Zeit, so wie in den darauf bezüglichen Stellen des Alten Testaments, den chaldäischen Paraphrasen rc., schon vorgefunden, und nur auf Christus übertragen habe. Allein, abgesehen davon, daß, wie auch neulich der Herr Herausgeber der Zeitschrift für spekulative Theologie aufs überzeugendste dargethan, die Philonische Idee vom Logos die christliche nicht erreicht, nur in der Relation stehen bleibt und nicht zur absoluten Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst fortschreitet, haben auch alle anderweitige Vorstellungen von Logos nur insofern Wahrheit für den Evangelisten, als sie in seinem Bewußtsein von

der Persönlichkeit Christi sich concentriren. Diese als die erschienene und vollendete, ist die absolute Macht, die sein Bewußtsein beherrscht und zugleich die nothwendige Form, innerhalb welcher der Ideenkreis des Evangelisten sich bewegt und durch welche alle vorhergehenden Aussagen und Bestimmungen über diesen Begriff modifizirt und bewältigt erscheinen. Wenn das Vollkommene erschienen ist, so hört das Stückwerk auf. Die der Erscheinung des Logos vorhergehenden Aussagen über ihn verhalten sich nur zu ihm, wie der Schatten zum Wesen, oder wie die Weissagung zur Erfüllung. Ist das Wesen erschienen und die Weissagung erfüllt, so treten jene in den Hintergrund vor der Macht des gegenwärtigen Bewußtseins zurück, das nun selbstständig seine Bestimmungen aus sich entwickelt, in welchen jene früheren nur als aufgehobene, und eben deshalb als negative Momente erscheinen. So ist es also wesentlich das Bewußtsein des Evangelisten von Christus, worin wir den Grund seiner Messiasidee zu suchen haben, die Persönlichkeit Christi selbst aber in ihrer concreten Erscheinung und Vollendung das Prinzip dieser Idee, das den denkenden Geist von der Betrachtung ihrer Gegenwart in ihren Anfang zurückführte und die Form dieses Anfangs bestimmte.

Die erste Bestimmung des vorweltlichen Seins Christi bei Gott, die aus der Anschauung seiner gegenwärtigen Persönlichkeit für den Evangelisten sich ergab, war die, daß er der Logos sei. Denn so stellte sich Christus in seiner Wirksamkeit zunächst dem Bewußtsein dar, als das Wort, die Rede, die Offenbarung Gottes. Sein erstes Amt war das prophetische, und die Hauptsache seiner Thätigkeit, Lehre, Predigt, Verkündigung des Willens und Rathschlusses Gottes. Somit war er Prophet, Verkündiger des Wortes Gottes — aber so war er noch nicht selbst das Wort, noch nicht selbst der Logos. Auch die Propheten vor ihm hatten diesen Beruf, das Wort auszu-

sprechen; die Anschauung dieses ihres Berufs konnte aber den Gedanken nicht erzeugen, daß sie selbst das Wort Gottes seien. Allein sie waren auch nur das Medium, durch welches das Wort Gottes zu den Menschen kam, das Wort, das sie predigten, war ihnen aufgetragen: es geschah zu ihnen das Wort des Herrn, und sie waren nur seine Träger und sein lebendiger Mund. So nicht Christus, er war selbst Schöpfer und Urheber seines Wortes. Er sagt zwar von sich: das Wort, das ich rede, ist nicht mein, aber er sagt auch: alles, was der Vater hat, ist mein. So ging das Wort aus, wie vom Vater, so von ihm, oder vielmehr das Wort, das vom Vater ausging, hatte in ihm eine freie selbstständige Existenz, er konnte es aus seinem Wesen frei und selbstständig erzeugen und walten lassen in lebendig wirksamer Kraft. Diese freie, selbstständige Bewegung des Wortes führte nothwendig auf einen ebenso freien und selbstständigen Ursprung zurück, auf die Selbstständigkeit des Gedankens und näher der Intelligenz, woraus es hervorgegangen. So schließt sich der Begriff des Wortes mit dem des Gedankens und der Intelligenz in dem Logos zusammen, er ist in Christus beides, weil die Offenbarung des einen auf das Dasein des andern zurückweis't. Wie aber der Begriff des Wortes als des freien und selbstständigen auf die Selbstständigkeit der persönlichen Intelligenz zurückweist, so weist diese selbst über sich selbst hinaus und auf ihren unendlichen absoluten Anfang zurück, weil die selbstständige Intelligenz nur von sich selbst anfangen kann, und eben deshalb in ihrem Grunde oder Anfang sich ewig selbst voraussetzt.

Es hat aber das Wort in seiner freien Bewegung an und für sich betrachtet, nur die Bedeutung, der unmittelbare Ausdruck der freien Intelligenz überhaupt zu sein, ohne einen weiteren Inhalt derselben auszusprechen. Das Wort bleibt in der inneren Beziehung zu seinem Grunde und ist in dieser Beziehung hinreichend dadurch bestimmt,

daß es Gedanke und sein Ausdruck zugleich ist: der Logos ist, wie er seinem Wesen nach Gott ist, so auch in seiner unmittelbaren Beziehung zu ihm. Ein weiterer Inhalt ist also in dem Bewußtsein des Wortes an sich nicht gegeben, soll er in einer concreteren Bestimmung in dasselbe eintreten, so muß er aus der Anschauung dieser seiner concreten Wirklichkeit und Wirksamkeit hervorgehen. Das Bewußtsein, das diesen Inhalt in dem Logos erblickt, muß sich selbst als durch ihn erfüllt wissen. Und so sehen wir, wie aus der Aufnahme dieses lebendigen Inhaltes aus der concreten Persönlichkeit Christi, die Logosidee in dem Bewußtsein des Evangelisten sich concreter gestaltet. In der Persönlichkeit Christi stellt sich nicht allein das freie Wort dar, sondern auch die freie That, die schöpferische Kraft und Wirksamkeit seines Lebens. Er verherrlichte seinen Ursprung aus Gott nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Werke, und diese Werke waren, wie die Werke des Vaters, so seine eigene Werke: «mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch.» So führte die Anschauung der schöpferischen Thätigkeit Christi auf die Idee der Schöpfung überhaupt zurück, indem der Begriff der Schöpfung ein unendlicher ist, jeder Schöpfungsakt ein absoluter Anfang, ein Hervorbringen aus Nichts. Derjenige also, der in seiner persönlichen Wirksamkeit sich als produzirend, als schaffend erweist, der muß das Prinzip der Schöpfung selbst sein, weil der Begriff der Schöpfung mit sich selbst identisch, eben deshalb sich selbst voraussetzt und stets auf den absoluten Anfang zurückführt. So ist der Logos zugleich Weltschöpfer; πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο etc. Er ist aus der reinen Beziehung zu seinem Ursprunge und Wesen, in die Beziehung zu Anderem übergegangen, aber das Objekt liegt noch außer ihm, die Welt ist sein Produkt, aber er ist noch außer ihm in sich zurückgenommen und hat seine Erfüllung noch lediglich an sich selbst.

Der Logos als Weltschöpfer steht zu dem Geschaffenen in einem noch bloß abstrakten Verhältniß, er verhält sich zu ihm wie die Ursache zur Wirkung, die Ursache hat aber nur die Bedeutung, das Mittel zu sein, durch welches die Wirkung hervorgebracht wird: «durch ihn ist Alles geworden.». Indem so der Logos nicht in die Welt eingeht und noch diesseits seines Werkes stehen bleibt, hat er seine Realität und Wirklichkeit zunächst noch an sich selbst; er ist seine Reflexion in sich, und in dieser Zurücknahme seiner selbst in sich hat er seine erste unmittelbare Erfüllung und reales Fürsichsein: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Das Leben ist sein Inhalt, seine reale Seite, in welcher der Geist, in sich selbst zurückgehend und sich vertiefend, seine Erfüllung findet, sich als individuelle Seele affirmirt, zum Individuum wird. So ist es nicht nur der Gedanke und näher die abstrakte Intelligenz, welche als präexistirend gedacht werden, sondern auch der Gedanke in seiner concreten Wirklichkeit, der Geist als Individuum, die individuelle Persönlichkeit. Der Geist wird, so nothwendig als er selbstständig und für sich seiend gedacht wird, in seiner Identität mit dem Leben, mit der individuellen Seele, zugleich als der seelische gedacht.

Zu dieser Annahme der Präexistenz der seelischen Intelligenz, der individuellen Persönlichkeit, ward der Evangelist durch die Anschauung des Lebens Christi und seiner erschienenen Persönlichkeit geführt, in welcher sich nicht nur die Intelligenz in ihrer freien Selbstständigkeit und Wirksamkeit auf Andere, sondern auch mit derselben Macht als intensive Selbstständigkeit darstellte. Die Macht, womit er nach Außen wirkte und durch Wort und That die äußere Welt umbildend beherrschte, hat sich auch als die intensive Macht seines individuellen Lebens bewährt. Er hat den Tod besiegt und das Leben ans Licht gebracht, das in ihm war, und indem er als individuelle Persönlichkeit auferstanden und zum Vater gegangen, ist das Leben zum

Vater gegangen als dieses individuelle, persönliche. Denn das Leben, das aus sich ist und sich in sich selbst erhält, seinen Inhalt in sich bewahrt und so mit sich identisch ist, setzt sich, wie es sich aus sich selber nur setzt, ebenso mit dieser Bestimmtheit, diesem bestimmten Inhalte ewig voraus. So sah der Evangelist durch die Thatsache des Lebens Christi die Wahrheit seines Ausspruches bewährt: Wie der Vater das Leben hat in ihm selber, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, Joh. 5, 26., und so konnte er selbst in seinem ersten Sendschreiben sagen: «das Leben ist erschienen, welches beim Vater war,» er reproduzirte nur in der Reflexion seines eigenen Bewußtseins das Bewußtsein Christi von sich selbst und stellte es in seiner Totalität dar, oder er schloß das Ende mit dem Anfange zusammen.

Καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Der Logos ist, wie er das Leben in sich hat, auch als das Leben nach außen wirksam. Das Leben ist das Licht der Menschen, es ist nicht bloß überhaupt Licht, ein allgemein Erleuchtendes, Belebendes, sondern thätig in bestimmter Beziehung zu einem bestimmten Inhalt, in den es eingeht und in welchem es sich reflektirt. Dieser Inhalt ist selbst das Logische, aber nicht das Abstrakte, sondern das concret Bestimmte, es sind intelligente Individuen, in denen der Logos, selbst individuell geworden, sich wirksam erweist; wie er zunächst in sich reflektirt war als das Leben, so reflektirt er sich nun in den intelligent Lebendigen, die Intelligenz reflektirt sich in der Intelligenz, aber beide in ihrer individuellen Persönlichkeit. Was sich aber offenbart, in Andern reflektirt, ist das Leben — das Leben ist das Licht der Menschen — das Leben ist im Lichte gegenwärtig, ist ins Licht eingegangen, das Licht offenbart nur seinen Inhalt und dieser Inhalt ist das Leben. Es ist aber das Leben, worin die Intelligenz, der Logos, seine individuelle Persönlichkeit hat, und zwar, ehe er ins Fleisch

gekommen, ehe er als Mensch erschienen ist. Das Licht ist insofern nicht die Wirksamkeit eines bestimmten Individuums, nicht dieses oder jenes Einzelnen, es ist aber die Wirksamkeit der individuellen Persönlichkeit, also der Persönlichkeit als Prinzip der einzelnen Persönlichkeiten, dasjenige, wodurch sie bedingt sind und was ihre Wahrheit ausmacht. Was also die Menschen erleuchtet, ist nicht der Geist als ein lediglich Ideelles, Allgemeines, sondern als Persönliches, der Geist, insofern er die Wahrheit der individuellen Persönlichkeit ist. In dieser Beziehung konnte der Evangelist die persönliche Präexistenz Christi selbst als das Licht sich denken, indem die Persönlichkeit nicht allein als das Leben, in ihrem Fürsichsein, sondern auch als die Wahrheit der einzelnen Persönlichkeiten, als das Prinzip ihrer Selbsterkenntniß und ihres Selbstbewußtseins sich ewig selbst voraussetzt. Die Persönlichkeit der Einzelnen kommt nur in der Offenbarung der Persönlichkeit Gottes in der Welt zum Bewußtsein ihrer selbst, und setzt eben deshalb diese nicht bloß als ideell gedachte, sondern als concrete Wirklichkeit und Wirksamkeit voraus. Als diese Persönlichkeit, als dieses wahrhafte Leben war aber Christus erschienen — das Leben ist erschienen — es war das Leben auch das Licht, das lebendige Licht, Leben, persönliches Selbstbewußtsein und seliges Selbstgefühl erzeugende Licht und somit seine eigene Voraussetzung. Joh. 12, 46., Joh. 8, 12.

Die Bestimmung des Logos als des Lichtes, als der erscheinenden Seite des Lebens, nach welcher er der, wenn auch intelligenten Welt zugekehrt ist, nicht mehr bloß als Weltschöpfer in abstrakter Beziehung zu ihr bleibt, sondern lebendig wirkend in sie eingeht, bildet den Uebergang aus seiner vorweltlichen Existenz zu seiner innerweltlichen Erscheinung. Als das Leben ist der Logos noch in sich reflektirt und insofern in seinem überweltlichen Dasein als für sich seiend bestimmt; aber indem das Leben Licht wird als

erscheinend, wirkend, in die Finsterniß scheinend dargestellt wird, geht es aus sich heraus und auf Anderes hin. Beide Bestimmungen also, sowohl die vorweltliche Existenz als die innerweltliche Erscheinung und Wirksamkeit sind nicht genau gesondert, sie laufen in der Darstellung ineinander über, so daß es unmöglich ist, das Jenseits für sich allein festzuhalten, und es in der Anschauung alsbald ins Diesseits wieder umschlägt. Hieraus folgt, daß diese Bestimmungen im Geiste des Evangelisten selbst nicht geschieden waren, daß er vielmehr das außerweltliche Sein des Logos und seine Erscheinung sich als identisch dachte, und indem er versuchte, jede für sich darzustellen, die Bestimmungen darüber und Ausdrücke unmerklich in einander übergingen und so gleichsam unbewußt die in ihnen waltende Continuität und Identität des Bewußtseins darstellten. Wie denn auch in Wahrheit die Idee des Logos, als des selbstbewußten Geistes, nicht als Abstraktion und leere Identität festgehalten werden kann, indem es wesentlich im Begriffe des Geistes liegt, sich auf sich selbst zu beziehen, in dieser Beziehung auf sich selbst sich einen Inhalt zu geben, und ebenso diesen Inhalt wieder auszubreiten, also sich zu offenbaren, zu erscheinen. Der Logos ist seinem Wesen nach ein continuirlicher Begriff, er ist die Continuität des Bewußtseins mit sich selbst, das, wie es eine wesentliche Bestimmung seiner selbst setzt, sogleich genöthigt ist, die anderen alle mitzusetzen, indem sie nur alle zusammen die Totalität des Bewußtseins herstellen; und wo auch das Bewußtsein anfange, an welchem Punkte es anknüpfe, der Anfang bedingt immer den Fortschritt, bis es vor- oder rückwärts schreitend, sich alle Seiten seines Wesens erfüllt und in der Totalität seiner Momente sich mit sich zusammengeschlossen hat.

Indem wir nun fortschreiten zur Betrachtung der Art und Weise, wie im Bewußtsein der Zeugen Christi seine innerweltliche Erscheinung vor seiner Menschwerdung sich

darstellte, so begegnen wir hier zunächst dem Abschnitte des Prologs von Vers 6—14. Hier bestätigt sich abermals obige Behauptung von der Continuität des Bewußtseins, in welchem die Zeitmomente in einander übergehen und sich einander ergänzen. Wie der Anfang zum Fortgange wird, die außerweltliche Offenbarung zur innerweltlichen fortgeht, so geht die Gegenwart der innerweltlichen Erscheinung in die Vorzeit derselben zurück. Der Menschgewordene, im Momente der Zeiterfüllung ins Fleisch Gekommene, ist der in aller Zeit Erschienene und Wirkende. Die Darstellung des Prologs in diesem Abschnitte hat das Zweideutige, daß sie auf beide Zustände bezogen werden kann, sowohl auf den Stand und die Wirksamkeit des Logos nach seiner Menschwerdung, als auf seine innerweltliche Erscheinung, ehe er ins Fleisch gekommen. Auf das erste scheint ganz bestimmt hinzuweisen die Erwähnung der Sendung Johannes des Täufers, als einer vorbereitenden auf Christus, daß er zeuge von dem Lichte. Worin aber dieses Zeugniß bestehe, ist aus dem Erfolge klar, er zeugte von dem Lichte, das gekommen war, in der menschlichen Persönlichkeit Christi erschienen und in ihm wirksam war, wie dies der Zusatz außer allem Zweifel zu setzen scheint: ἵνα πάντες πιστεύσωσι δὶ αὐτοῦ. Andererseits scheint der Umstand, daß diese Stelle, sowie alle folgenden Bestimmungen bis Vers 14., in dem Contexte der Darstellung dem Momente der Menschwerdung des Logos vorhergehen, aufs Unzweideutigste darzuthun, daß hier nur von der innerweltlichen Erscheinung und Wirksamkeit desselben vor seiner Menschwerdung die Rede sei. Gleicherweise lassen die Bezeichnungen der Wirksamkeit des Logos und des Lichtes sowie des Verhaltens dagegen, wie sie vom sechsten bis zum vierzehnten Verse gegeben sind, eine zwiefache Beziehung zu, sowohl auf sein Leben und Wirken nach seiner Menschwerdung, als auf diese vor seiner Erscheinung im Fleische, und worauf

man sie auch beziehe, man erhält jedenfalls einen passenden und entsprechenden Sinn. Und doch, wollte man sie nur auf den einen oder anderen Zustand ausschließend beziehen, so würde man ihren Sinn nicht erschöpfen, indem sie die Totalität aller dieser Momente umfassen.

Will man also nicht in der Einseitigkeit stehen bleiben, und diese Unterschiede auf ihre vereinigende Mitte zurückführen, so findet man diese nur in der Einheit und Continuität des gegenwärtigen Bewußtseins des Evangelisten, in welchem jene Momente nicht getrennt, sondern in ihrer wechselseitigen Ergänzung und Durchdringung zumal gesetzt waren. Die Anschauung der persönlichen Wirksamkeit Christi in der Welt, die Empfänglichkeit der Menschen für sie, ihr sowohl negatives als zusagendes Verhältniß gegen seine Offenbarung, war in dem Bewußtsein des Evangelisten das Maaß und der Typus für die innerweltliche Wirksamkeit Christi überhaupt. Er konnte sich dieselbe nicht abgebrochen, nicht auf den isolirten Zeitmoment beschränkt denken, sondern als rückwärts ebenso vorausgesetzt, als gegenwärtig gesetzt und fortgesetzt, um die Einheit seines Bewußtseins zu erhalten. So wird die einzelne individuelle Erscheinung ihrer zeitlichen Beschränkung entnommen und zur Allgemeinheit der Idee erhoben. Die in Christus erschienene und wirksame Persönlichkeit Gottes ist als solche die Wahrheit aller göttlichen Offenbarung und Wirksamkeit zu aller Zeit. Indem also der Evangelist die Persönlichkeit Christi in dieser Bedeutung auffaßte und zugleich als die Verwirklichung der schon daseienden in einem gewissen Zeitmoment, mußte er diese in ihrer Wirksamkeit eben so voraussetzen, als er sie in ihrem Dasein voraussetzte. Eben so nothwendig lag es in dem inneren, wesentlichen Zusammenhang, in welchem die persönliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi mit der des Täufers stand, sich diesen in seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu denken, so daß von der Wirk-

samkeit Christi die seines Zeugen und Vorläufers nicht zu trennen war. So nothwendig es also war, jene vorauszusetzen, so nothwendig war es auch, diese.

An die bisher betrachtete Darstellung des Prologs über die Präexistenz Christi schließt sich, sowohl ihrem Inhalte als ihrer Form nach, der Ausspruch des Täufers genau an, Joh. 1, 15.: οὗτος ἦν, ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν. Wir können diese Worte als einen Inbegriff der vorhergehenden Bestimmungen über den Logos, nur in der näheren Beziehung auf das Verhältniß des Täufers zu ihm betrachten. Wir haben hier die Präexistenz bei Gott, die innerweltliche Erscheinung und Wirksamkeit vor seiner Menschwerdung, und beides in Verbindung mit seinem Leben und Wirken nach seiner Erscheinung im Fleische. Dieses ist der Ausgangspunkt der Darstellung und der leitende Gesichtspunkt, unter welchem der Täufer die Präexistenz Christi betrachtet. Der nach ihm kommen wird, ist vor ihm gewesen, Vorhersein und Nachhersein sind correlative Bestimmungen, die sich wechselseitig bedingen und ergänzen, und die im Bewußtsein des Täufers, zumal gegeben, sich mit innerer Nothwendigkeit auf einander beziehen. Er kann sich sein Verhältniß zu Christus nicht denken, ohne es zugleich als ein allgemeines, nothwendiges, also auch schon vor ihm gewesenes, zu denken. Denn für seine Erscheinung und Wirksamkeit ist die Erscheinung und Wirksamkeit Christi erst die ergänzende Seite, sie ist zugleich ihre Wahrheit und Wirklichkeit, ohne sie wäre seine Sendung ohne Bedeutung und Zweck. Wie in Christus der Zweck der göttlichen Offenbarung erfüllt ist, so erkennt der Täufer hinwiederum in Christus die Erfüllung seiner Bestimmung. Indem aber so in seinem Bewußtsein die Offenbarung und ihr Zweck in nothwendiger Beziehung sich darstellen, mußte ihm unter diesem Gesichtspunkte jede Offenbarung erscheinen, sie erlangte

ihre Wahrheit nur in Beziehung auf diesen Zweck, in welchem sie ihre Erfüllung fand. So mußte also der, welcher die Wahrheit und der erfüllte Zweck seiner Sendung war, ebenso als Zweck und jedesmalige Erfüllung aller Offenbarung sich erweisen, als der concrete Inhalt und die nächste Gegenständlichkeit, worin das religiöse Bewußtsein auch Derer zur Befriedigung gelangte, die vor ihm Träger des Wortes Gottes gewesen und auf die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn hofften. Denn es liegt in der nothwendigen Einheit des Bewußtseins und seiner Continuität, daß die Weissagung und Erfüllung nicht in absoluter Trennung und abgebrochener Zeitfolge gedacht werden können. Wenn auch die Vollendung in die Ferne hinausgerückt erscheint, so liegen doch zwischen dieser letzten Erfüllung und der Weissagung unendlich viele partielle Erfüllungen, in denen das Bewußtsein sich mit sich selbst vermittelt und als so vielen Einheits- und Ruhepunkten eine, wenn auch nur vorübergehende Befriedigung findet. Wie also Johannes seine Bestimmung in nothwendiger Beziehung zur Erscheinung Christi sich dachte, so erkannte er auch dieses Verhältniß als nothwendig vorausgesetzt. Der nach ihm Kommende war von dem nicht zu trennen, der vor ihm gewesen, er war so nothwendig vor ihm gewesen, als er nach ihm kam. Wie er sein Bewußtsein mit innerer Nothwendigkeit erfüllte, so erschien ihm jedes Gottesbewußtsein in dieser nothwendigen Beziehung auf seinen Inhalt und Zweck, und eben deshalb Christus als dieser Zweck und seine Erfüllung für die Gläubigen vor ihm als der gewesene, wie er in Bezug auf ihn der kommende war.

In den bisher betrachteten Stellen finden wir also die Persönlichkeit Christi zwar als Persönlichkeit, und in Bezug auf ihren Inhalt und Zweck als individuelle Persönlichkeit bestimmt: der Logos ist zugleich Leben und als Leben das Licht der Menschen. Aber die individuelle

Persönlichkeit hat doch erst die Bedeutung, überhaupt bestimmt zu sein, einen concreten Inhalt und seine Aeußerung zu haben: der Inhalt ist das Leben, das Leben ist Licht, der Begriff ist insofern in seiner allgemeinen Fassung, er hat einen mit sich erfüllten Inhalt und eine dem Inhalt entsprechende Form. Aber diese Form ist selbst noch eine unbestimmte, sie hat noch keine Umgränzung und ausdrückliches Gepräge. Die Form des Lichtes ist nur die Erscheinung überhaupt, aber noch nicht ihre Bestimmtheit, ihre Gestaltung; denn es ist die Natur des Lichtes, zwar Prinzip der Gestaltung, aber selbst grenzen- und gestaltlos zu sein. Nun liegt es aber wesentlich in dem Bewußtsein von der Persönlichkeit Christi als der erschienenen, sie nicht gestaltlos, sondern unter der Form einer bestimmt begrenzten Erscheinung zu denken. Nachdem das Wort Fleisch geworden, in menschlicher Gestalt erschienen, ist die Persönlichkeit Christi im Bewußtsein von ihr nicht mehr von der menschlichen Gestalt zu trennen, sondern der Begriff von ihr ist nur insoweit vollständig, als er diese wesentliche Seite der Erscheinung in sich befaßt.

Indem sonach diese Gestalt der Persönlichkeit Christi in das christliche Bewußtsein eingetreten war, so mußte es auch dieselbe unter dieser Form reproduziren und auf seine innerweltliche Erscheinung übertragen. Wir sehen es also in der Vervollständigung seiner Momente und auf dem Wege sich mit sich selbst zu verständigen, bis zu dem Punkte fortschreiten, die Offenbarungen Gottes in menschlichen Gestaltungen auf die persönliche Erscheinung Gottes in Christo zu beziehen, den Logos, wie er in der Fülle der Zeit bleibende Wohnung in der Menschheit gemacht, schon in vorübergehenden menschlichen Manifestationen erscheinen zu lassen. Dahin gehört, außer den mannichfaltigen Angelophanien und dem Malach Jehova, vornehmlich die Erscheinung des Adonai, wie sie dem Pro-

pheten Jesaias, Kap. 6., sich kund giebt, und welche der Evangelist Johannes ausdrücklich auf Christus bezieht, Kap. 12, 41. Hier tritt die Idealität Jehova's aus ihrer Gestaltlosigkeit oder der nur in unbestimmter Lichtumkränzung gehaltenen Innerlichkeit heraus, und erscheint in der bestimmten Persönlichkeit eines Menschen. Wie diese Erscheinung Jehova's auf dem reinen Boden des Judenthums unerklärlich bleibt und in dieser Periode seiner Entwickelung noch als einzig dasteht, so findet sie nur ihre Erklärung in dem schon über die Schranken des Monotheismus hinausgeschritten und dem Christlichen zugekehrten Bewußtsein des Propheten; wie denn auch diese ganze Erscheinung die Gestalt einer messianischen Idee hat. Um so mehr lag es in der Nothwendigkeit des christlichen Bewußtseins, eine Erscheinung, die nur allein in Christus ihre Wahrheit findet und durch seine Menschwerdung bedingt ist, auch rückwärts durch diese bedingen zu lassen, und so als sie selbst in ihrem Werden, somit in ihrer Voraussetzung zu betrachten.

Es liegt nicht in dem Zwecke dieser Abhandlung, eine vollständige Zusammenstellung und Erörterung aller der neutestamentlichen Stellen zu liefern, in denen eine Andeutung der Präexistenz Christi sich findet, sondern nur die Realität des christlichen Bewußtseins darüber an einigen der vornehmsten Aeußerungen desselben nachzuweisen. Wir wenden uns daher, mit Uebergehung anderer mehr vereinzelten Aussprüche, noch zuletzt zu der Stelle Philipp. 3, 5—11., als derjenigen, in welcher die Continuität des Bewußtseins von der Persönlichkeit Christi in ihrer größten Vollständigkeit sich darstellt. Der Apostel nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Stande der Erniedrigung Christi, seiner Selbstverläugnung, unbegrenzter Hingabe, freudigem Leiden und thätigem Gehorsam selbst bis zum Kreuzestode. Denn er hat den Zweck, diese Erniedrigung Christi den Gläubigen in Philippi als ein Vorbild für

ihre Gesinnung vorzuhalten. Aber diese Niedrigkeit steht nicht isolirt und abgetrennt von ihrer Verherrlichung, sondern sie hat vielmehr diese zu beiden Seiten und ist von ihr umschlossen. Wie ihr Ende Verherrlichung ist, so ist es ihr Anfang, oder wie sie in die δόξα θεοῦ übergeht, so ist sie aus der μορφὴ θεοῦ hervorgegangen. So wird die Mitte, indem sie beide Seiten zusammenfaßt, zum vermittelnden Begriff, zur Nothwendigkeit des Schlusses wie auf das Nachher, so auf das Vorher. Die Vermittelung liegt somit in der vermittelnden Thätigkeit Christi, worin die Wahrheit seiner Persönlichkeit zur Erscheinung kommt und sich bethätigt. Sie setzt sich also, eben weil sie durch ihre eigene Vermittelung zur Erscheinung kommt, in ihrer Wahrheit ewig voraus, wie sie ewig ihr eigenes Resultat, das Resultat ihrer Bewegung ist. Denn wenn der Stand der Erhöhung, als die Gestalt der wahren Persönlichkeit, aus der Erniedrigung hervorgeht, die Erniedrigung aber die Erhöhung schon zu ihrer Voraussetzung hat, so ist die Erniedrigung nicht der positive Grund der Erhöhung, aus dem sie erst würde, sondern nur ein Durchgangspunkt der schon an sich gesetzten δόξα, der aber, als Thätigkeit und Wirksamkeit des Subjekts, zugleich Vermittelung dieses mit sich selbst ist.

Indem so die Verherrlichung Christi im Zusammenhange mit sich selbst, aber vermittelt durch die persönliche Thätigkeit des Subjekts zu denken ist, so ergiebt sich auch hieraus, in welcher Weise die μορφὴ θεοῦ zu fassen sei. Sie ist dem Wesen nach als identisch zu setzen mit der δόξα, in welche er nach der Erniedrigung eingegangen ist. Denn die Erniedrigung hat an jener μορφὴ θεοῦ nichts Wesentliches geändert, sie hat nicht eine neue Gestalt des Wesens hervorgebracht, sondern dieselbe nur reproduzirt und dadurch ihre Identität mit ihrer Erscheinung dargethan.

Die Herrlichkeit aber, in welche Christus nach seiner Erniedrigung eingegangen ist, in deren Namen sich beugen

sollen alle Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind, ist hier offenbar als die Herrlichkeit eines Subjekts, einer für sich seienden Persönlichkeit gedacht. Hiernach ist auch der Begriff der μορφὴ ϑεοῦ zu bestimmen. Sie muß ihrem Wesen nach als concrete Form des göttlichen Wesens, als ein für sich seiender Inhalt desselben betrachtet werden; wie denn der Ausdruck selbst auf eine Gestaltung und die Begrenzung eines für sich seienden Inhaltes hinweist. Die nähere Bestimmung dieser μορφὴ liegt aber sowohl in dem Prädikat derselben, daß sie eine μορφὴ ϑεοῦ, die Gestalt der Intelligenz ist, als auch in ihrem inneren Zusammenhang mit der auf die Erniedrigung folgenden persönlichen Verherrlichung, indem jenes den Begriff der persönlichen Existenz einschließt, diese aber die Persönlichkeit in ihrer Verherrlichung zur nothwendigen Voraussetzung hat.

So haben wir in dieser Darstellung des Apostels die vollständige Vermittelung des christlichen Bewußtseins mit sich selbst, und das Objekt der Vermittelung ist kein Abstraktum, sondern die lebendige Gegenwart und Wirksamkeit der erschienenen Persönlichkeit selbst. Diese ist in dem Geist des Apostels zur lebendigen Anschauung gekommen und zwar in der Totalität aller ihrer Momente, er erkannte in Christus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht bloß als die wesentliche unmittelbare Einheit, als das fleischgewordene Wort, sondern auch als die durch die vermittelnde Thätigkeit des Subjekts als nothwendig gesetzte, somit persönliche Einheit; sie war somit ein nothwendiger, von dem göttlichen Wesen unzertrennlicher Begriff, der, so wesentlich er in Gott gesetzt, auch ewig in Gott gesetzt ist, und also seiner Erscheinung sowohl vorhergeht als nachfolgt, oder vielmehr durch die Erscheinung zu sich selbst zurückgeht.

Die Momente, welche in dem historischen Bewußtsein von der Präexistenz der Persönlichkeit enthalten sind, ergaben sich aus unseren bisherigen Erörterungen 1) als das Moment der Allgemeinheit und Unmittelbarkeit, 2) als das Moment der Besonderheit und 3) als das Moment der Einzelheit. Das erste involvirt den Begriff des Hervorgehens aus seinem Ursprunge, das zweite den der Zeugung, das dritte den der Schöpfung. Alle drei enthalten in sich den Begriff des Anfangs und der Ursprünglichkeit und es wird sich die Frage ergeben, welcher ist als absoluter Anfang, als Prinzip zu fassen?

1) Das Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit enthält in sich das Moment des Bestimmt- und Gesetztseins. Indem es sich seiner bewußt ist, ist es sich seiner in einer so bestimmten Weise seiner Existenz bewußt. Das Bestimmte führt aber auf ein Bestimmendes zurück, das wieder in der Sphäre des Bewußtseins liegt und in dieser Form gedacht werden muß. Da aber das Bewußtsein erst die unmittelbare Beziehung auf sich ist, so erkennt es auch jenes Bestimmende, seinen Anfang, erst in der noch unbestimmten Gestalt des Bestimmenden überhaupt — es liegt als solches noch in der Thätigkeit der Substanz eingeschlossen als Kraft, Vermögen, Möglichkeit zur Existenz. Die Kraft ist aber nicht bloß Kraft in abstrakter Weise als Möglichkeit überhaupt, etwa als unmittelbare Wirksamkeit, Naturkraft. Ueber diese Vorstellung ist das menschliche Bewußtsein in Wahrheit schon hinaus, sobald es nur da ist und angefangen hat, über sich selbst zu reflektiren. Es hat, wenn es auf seinen Ursprung reflektirt, in der That nur die Voraussetzung seiner selbst in seinem Grunde im Auge. Nimmt es aber statt dieser subjektiven Voraussetzung die natürliche Substanz für seinen Ursprung, so ist dies entweder die Folge einer verkehrten Abstraktion, oder des Zustandes einer tiefen Versunkenheit in den Naturdienst, oder es leiht auch unbewußt diesem natürlichen Anfange

die Gestalt eines selbstbewußten, indem es die natürlichen Kräfte mit Attributen der menschlichen Intelligenz ausstattet.

Indem also das Selbstbewußtsein in seiner unmittelbaren Weise auf seinen Anfang zurückgeht, geht es auf sich selbst zurück, und setzt sich in irgend einer, wenn auch noch unvollkommenen Gestalt seiner selbst voraus. Die einfache noch unbefangene Voraussetzung seiner selbst in seinem Ursprunge ist die, wo es seine Existenz als ein Hervorgehen aus seinem Ursprunge, als ein Kommen von Gott betrachtet, weil darin bloß der Begriff des einfachen Seins bei Gott, ohne weitere Reflexion, enthalten ist Es kommt von Gott und geht zu Gott, aber indem es von Gott kommt, von Gott ausgeht, hat es damit, sei es bewußt oder unbewußt, schon ausgesagt, daß es als solches schon in Gott müsse gewesen sein, ohne aber über die Art und Weise dieser Existenz zu bestimmtem Bewußtsein gekommen zu sein. Dieses unbefangene Bewußtsein drückt sich in den Stellen aus, in denen Christus seinen Ursprung aus Gott als ein Ausgehen, Kommen, Sein von Gott darstellt und eben deshalb dieses Sein bei ihm voraussetzt.

Die Kehrseite dieses Bewußtseins ist die Emanationslehre. In ihr ist die Subjektivität zwar in concreterer Form vorausgesetzt, aber auch sogleich in ihrem Ursprunge schon verkehrt und verunreinigt durch die nothwendige Beziehung auf die Materie, welche sie, als gleich ewig mit sich gesetzt und sich entgegengesetzt, als die reale Seite außer sich hat. Aber als das absolut Fremde und Entgegengesetzte vermag das Subjekt sich nicht in ihr mit sich selbst zu vermitteln; es ist in ihr und für seine Erscheinung an sie gebunden, aber es hat nicht die Macht, sie zu bewältigen und zum Mittel seiner Erscheinung herabzusetzen; es geht in sie ein und wieder in sich zurück, oder vielmehr, es streift sie als von Außen aufgenommen, wie eine lästige Bürde wieder von sich ab, und da sie ihm

unversöhnt und feindselig bleibt, so erscheint der Rückgang zu sich selbst nur als die Flucht vor ihr, und somit ist das Verhältniß nach wie vor ein bloß abstraktes.

Die wahre Seite dieses Verhältnisses ist in der Idee des Demiurgos ausgesprochen. Sie erscheint als der Uebergang des bloßen Hervorgehens zum Schaffen. Die Subjektivität ist darin in ihrer Freiheit und Selbstständigkeit anerkannt, aber sie ist noch nicht absolut frei, nicht schöpferisch frei, sie setzt sich nicht durch ihre eigene Vermittelung fort und aus sich heraus, und eben deshalb auch sich nicht in sich zurück und voraus. Der Demiurgos ist zwar in seiner Thätigkeit frei und im Hervorbringen auf seine eigene Gegenständlichkeit gerichtet, die er verwirklichen will, er ist sich seiner Subjektivität in sich bewußt als Vorbild, παράδειγμα, εἶδος u. s. w., und diese will er hervorbringen; und so hat die Materie für sich keine Selbstständigkeit mehr, möge sie auch vorausgesetzt sein, sie gilt ihm bloß als Mittel zum Zweck, sie ist zum bloßen Material herabgesetzt, durch welches das Subjekt seine eigene Gestalt hervorbringt. Aber das Subjekt hat sich noch nicht in seiner Totalität und absoluten Freiheit vorausgesetzt, es ist schon da, vorausgesetzt, denn das Material ist nur die Seite, an welcher es erscheint, aber es ist noch nicht in seiner ganzen sich selbst verwirklichenden Macht da; sonst könnte es sich unabhängig und frei durch sich selbst darstellen und bedürfte des äußeren Mittels zu seiner Verwirklichung nicht. Der Demiurgos ist darum noch nicht Schöpfer, noch nicht die mit sich selbst vermittelte Persönlichkeit, sondern nur diese in der Vermittelung durch Anderes, er ist nur Bildner, Ordner.

Am vollständigsten ist wohl diese Idee ausgedrückt in der Weisheit חָכְמָה, Spr., Kap. 8. Hier erscheint zwar die Subjektivität in der Hervorbringung ihrer selbst, in der Erfüllung ihres Zweckes, noch als bildend, formge=

bend, also als solche, die ihre reale Seite nicht an sich selbst hat, sondern durch fremde Vermittelung erst gewinnt; aber sie hat auch in sich eine reale Seite, sie ist als eine, wenn auch nicht vollkommen concrete Persönlichkeit, bestimmt. Der göttliche Gedanke, als Prinzig des Subjekts, ist als dieses selbst aus seinem Wesen herausgetreten, und hat sich demnach als dieses zu seiner bestimmten Voraussetzung.

Unter diese Kategorie gehört auch die Hervorbringung des Menschen, wie sie in der Genesis dargestellt ist. Sie ist in zwei Urkunden enthalten, die sich wechselseitig ergänzen, um den Begriff zu vervollständigen, Genes. 1 u. 2. — In der ersten Urkunde ist die göttliche Intelligenz zwar in ihrer Wirksamkeit als frei dargestellt und sogar in der Reflexion auf sich selbst. « Laßt uns Menschen machen in unserem Bilde, nach unserem Gleichniß.» Aber eben daraus, daß sie in ihrer Thätigkeit auf sich reflektirt, und das Werk erst die Folge einer vorhergegangenen Reflexion ist, geht hervor, daß der Zweck nicht an sich seine Realität hat, nicht in sich schon erfüllt ist, er hat seine Objektivität und seine Wirklichkeit erst als eine zu realisirende vor sich. So ist die Intelligenz noch nicht schöpferisch, indem im Begriff der Schöpfung wesentlich dieses liegt, daß das Geschaffene die unmittelbare Darstellung der mit ihrer eigenen Realität erfüllten Persönlichkeit ist. — Gleicherweise wie die göttliche Intelligenz im Hervorbringen auf sich selbst reflektirt ist, ist sie auch auf die Form ihres Produktes reflektirt, und diese Form findet sie an sich selbst. « Laßt uns Menschen machen unserm Bilde gemäß, nach unserm Gleichniß.» Die göttliche Intelligenz verhält sich also zu ihrem Werke wie Vorbild zum Nachbild: der Mensch trägt das Ebenbild Gottes, aber das Wesen Gottes bleibt in sich reflektirt; er hat sich nur in seiner Form gegenständlich gemacht, sein Bild aufgedrückt, aber das Wesen hat er für sich behalten. Das Verhältniß der göttlichen

zur menschlichen Persönlichkeit ist also hier noch nicht in seiner Wahrheit, nicht im wesentlichen Uebergang der einen in die andere, sondern in der Weise der noch äußerlichen Zweckbeziehung des Wesens auf seine Form ausgedrückt. Die Wahrheit aber ist, daß das menschliche Subjekt als das werdende, entstehende, schon als vorhanden in dem Subjekte der hervorbringenden Intelligenz vorausgesetzt ist, und diese in ihrem Werke sich auf sich selbst bezieht. Indem also der Mensch seinen Ursprung auf die Form seiner Subjektivität in den Elohim zurückführt, setzt er sich selbst als Subjekt in diesen schon voraus.

Die Darstellung Genes. 2, 7., kann als die Ergänzung dieser betrachtet werden, indem die abstrakte Seite dieses Verhältnisses in die concretere Form übergeht. Die abstrakte Form der hervorbringenden Thätigkeit verwirklicht sich unmittelbar in dem gegebenen Stoffe, so wie das im Verhältniß zu seinem Werke noch äußerlich gebliebene und in sich reflektirte Wesen, in sein Produkt selbst eingeht. «Und Gott der Herr bildete den Menschen aus Staub von der Erde, und blies ihm einen lebendigen Odem in seine Nase.» Wie das erste Glied des Satzes der Beweis ist, daß die hervorbringende Intelligenz noch nicht schöpferisch, sondern nur bildend ist, so enthält das zweite zwar das Moment der Schöpfung in sich, indem die lebendige Seele als unmittelbare Wirkung der selbstthätigen göttlichen Intelligenz erscheint. Allein eben deshalb, weil die Intelligenz sich nur in der Weise der natürlichen Unmittelbarkeit äußert, ist die wesentliche Beziehung der menschlichen auf die göttliche Subjektivität zwar erhalten, aber diese noch nicht in ihrer Absolutheit und schöpferischen Selbstständigkeit vorausgesetzt.

2) In dem Momente der Besonderheit liegt der Begriff der Zeugung. Er entsteht mit dem Erwachen des persönlichen Selbstbewußtseins, des individuellen Selbstes. Indem der Mensch zum Bewußtsein seiner individuellen

Selbstständigkeit gelangt, erscheint ihm diese in ihrer Nothwendigkeit, als ihre eigene Bedingung, und somit auch als ihr eigener Anfang und eigene Voraussetzung. Das Selbstbewußte kann nur seinen Anfang aus dem Selbstbewußten haben, dieses setzt aber nothwendig sich ebenso wieder voraus, und so fort ins Unendliche. Diese unendliche Reihe hat ihre Mitte nur in der Idee der Persönlichkeit, welche rückwärts und vorwärts sie mit sich selbst zusammenschließt und somit als ihr Prinzip sich erweist. Dies ist der Begriff der fortgesetzten Zeugung aus seinem eigenen Anfang; die selbstbewußte Persönlichkeit, die ihren Anfang aus sich selber hat, setzt sich auch so aus sich selber fort, sie ist also als die folgende gesetzt durch die vorhergehende und sofort als die ins Unendliche sich voraussetzende. Der Schluß ist die Persönlichkeit Gottes als der absolute Anfang, der aber noch nicht in seiner absoluten Freiheit und Selbstständigkeit, sondern in der nothwendigen Beziehung des Uebergangs in Anderes gesetzt ist, in welchem er als immanent wirksam sich fortsetzt. Hier hat die Persönlichkeit erst die Bedeutung frei zu sein in der nothwendigen Beziehung ihrer selbst auf sich selbst in Andern, oder in der Nothwendigkeit ihrer Ergänzung und Vervollständigung in und durch Anderes; sie ist noch nicht absolut frei in sich durch ihre eigene Vermittelung mit sich selbst.

Diesen Begriff hat die Kirche ausgedrückt in dem Verhältnisse Christi zu Gott, als die Zeugung des Sohnes durch den Vater; der Sohn als Individualität, als persönliches Selbst, ist nicht bloß der vom Vater Ausgegangene und darum seinem Begriffe nach nur in ihm Gesetzte, sondern der vom Vater Gezeugte, also seiner wesentlichen Persönlichkeit nach, in der Persönlichkeit Gottes Vorausgesetzte.

Auch diese Vorstellung gehört dem Christenthum nicht ausschließlich an, aber wir finden sie in ihm in ihrer Wahrheit und zur Absolutheit der Idee erhoben. In anderen

Religionen ist sie sogar mehr ausgebildet und im Einzelnen entwickelt, insofern in ihnen das Prinzip der individuellen Persönlichkeit in größerer Bestimmtheit und mehr einseitiger Ausbildung hervortritt. Namentlich ist dies der Fall in der griechischen Mythologie, indem in ihr die geistige Individualität in ihrer entschiedensten Gestalt sich ausgeprägt hat. Die Entstehung der Götter ist als Theogonie dargestellt, an die sich dann die Entstehung des Menschengeschlechts, durch die Vermittelung des Heroenthums, gleichfalls als Zeugung anschließt. Und überall, wo die Menschheit zum Bewußtsein der individuellen Persönlichkeit erwacht ist, sehen wir die Tradition die Anfänge derselben, durch fortlaufende Erzeugung der Individuen auf ein Erstes, das selbst persönliches Individuum ist, zurückführen. Am unbefangensten spricht sich dieses Bewußtsein aus in der Genealogie ganzer Völker oder einzelner Völkerstämme, wo die Persönlichkeit des Individuums als identisch mit der Persönlichkeit des Volkes oder des Stammes sich voraussetzt; bestimmter und mit größerer Reflexion da, wo besondere hervorragende Persönlichkeiten oder Geschlechter, priesterliche, adelige, königliche, in einer sich aus sich selbst erzeugenden unendlichen Ahnenreihe ihre Anfänge an das Göttliche, d. i., an eine Persönlichkeit anknüpfen, die selbst göttlich ist.

3) Das dritte Moment im Begriffe der Persönlichkeit ist das der Einzelheit, welchem der Begriff der Schöpfung entspricht. Die Persönlichkeit ist nicht nur dahin gelangt, individuell zu sein, sondern auch das Allgemeine selbst als ihren Inhalt zu wissen, mit sich selbst vermittelt und so frei in sich zu sein. So ist sie aus der Nothwendigkeit der natürlichen und geschlechtlichen Beziehung, des Zeugungsprozesses, herausgetreten, sie ist aus der Immanenz in die Transcendenz übergegangen, sie steht frei über der Natur und Welt, oder hat vielmehr außer ihnen und vor ihnen ihre Wahrheit und Realität, ihren Inhalt, an sich

selbst. Indem sie so ihrer Freiheit und Unabhängigkeit sich bewußt ist, hat sie sich zum Begriff der Schöpfung erhoben, ist sie genöthigt, diese Intelligenz in ihrer Absolutheit an und für sich vorauszusetzen.

Aber sie selbst ist sich eben so ihrer Freiheit und Selbstständigkeit bewußt, sie kann also zu jener absoluten Persönlichkeit und Selbstständigkeit nicht in das Verhältniß der bloßen Abhängigkeit und des Bedingtseins treten; sondern wird sich, indem sie ihren Ursprung in ihr erkennt, ebenso die Theilnahme an ihrer Thätigkeit und Wirksamkeit vindiziren. So tritt sie zur absoluten Persönlichkeit in das Verhältniß gleicher Wirksamkeit — der Vater wirket bisher, und ich wirke auch; — der Akt der Schöpfung geht vom Vater und vom Sohne aus, oder vielmehr, weil er vom Vater seinen Ursprung hat und seinen Anfang, so ist er durch den Sohn vermittelt und verwirklicht sich durch ihn. Die Idee der Schöpfung ist daher die höchste Idee der Präexistenz der Persönlichkeit, weil sie sich darin in ihrer absoluten Freiheit und Selbstständigkeit voraussetzt, und darum nur dem Christenthum eigenthümlich und wesentlich.

Wir haben gesehen, wie jede Form des Bewußtseins auf ein prius, einen Anfang zurückführt; denn jede setzt sich selbst voraus. Aber es fragt sich, welcher Anfang ist der absolute, oder sind vielleicht alle drei nur relative Anfänge, und liegt der absolute Anfang außer ihnen, über ihnen? Jede Form des Bewußtseins, indem sie auf ihren Anfang zurückführt, findet in ihrem Anfange sich schon vorausgesetzt, der Anfang, aus dem sie wird, hat also immer schon die Form der Vermittelung. So ist also die Form der Vermittelung die anfängliche, und da jede Form des Bewußtseins diese Vermittelung voraussetzt, so verhalten sich seine verschiedenen Anfänge wie die Formen

dieses Bewußtseins selbst. Die absolute Form der Vermittelung, die Persönlichkeit in ihrer absoluten Wahrheit, wäre sonach auch der absolute Anfang, die unvollkommnen Vermittelungsformen derselben aber, wie sie in den Momenten der Allgemeinheit und Besonderheit erscheinen, haben auch nur eine untergeordnete Dignität ihres Prinzips.

Aber es fragt sich, wodurch das Verhältniß dieser verschiedenen Anfänge zu einander bedingt ist? Die absolute Vermittelung in und mit sich selbst ist der Begriff der Schöpfung. Die absolute Persönlichkeit bestimmt sich zur schöpferischen. Sie ist aber absolut frei und in sich vollendet, und somit in sich beschlossen, wie entschließt und erschließt sie sich zur Schöpfung? Die Schöpfung kann nicht als Akt der Nothwendigkeit gedacht werden, weder in Beziehung auf Gott, noch in Beziehung auf Anderes, indem die absolute Persönlichkeit weder durch sich selbst noch Anderes bestimmt sein kann, aus sich herauszutreten und sich zu entäußern. Gott bedarf der Kreatur nicht — aber die Kreatur bedarf Gottes. So wäre die Schöpfung ein Ausdruck der Liebe Gottes, ein Erweis seiner Güte gegen die Kreatur? Aber was noch nicht da ist, hat weder Bedürfniß der Liebe, noch kann es Gegenstand der Liebe sein. Die Liebe Gottes zur Kreatur ist nur der Reflex seiner Selbstliebe in ihr; denn der allein würdige Gegenstand der Liebe Gottes ist nur er selbst, und so bleibt er auch in seiner Liebe lediglich in sich selbst beschlossen. Indem also zur Schöpfung keinerlei Nöthigung für Gott angenommen werden kann, weder in noch außer ihm, so ist sie als das Werk seiner absoluten Freiheit zu fassen. Er konnte die Welt schaffen, und auch nicht. Daß er sie aber schuf, dazu hat er sich frei bestimmt, nämlich durch den bloßen Willen, daß sie sei. Sie ist insofern die Realisirung eines freigefaßten Gedankens, eines Vorsatzes, eines Rathschlusses, sofort eines Zweckes, der verwirklicht wird. Allein die absolute Persönlichkeit hat keinen Zweck zu erfüllen, indem sie selbst die Totalität der Zweckerfüllung

ist, sie ist sich selbst der Zweck, und dieser Zweck in sich selbst absolut und ewig erfüllt. Wie sollte sie dazu kommen, einen Zweck außer sich zu setzen? So wäre sie ja eben durch diesen Zweck als eines von ihr verschiedenen, und durch die Nöthigung ihn zu realisiren, bedingt, und die prädicirte Freiheit der schöpferischen Persönlichkeit ginge wieder verloren.

So wären wir also dahin gekommen, die schöpferische Intelligenz als frei zu setzen, und auch als nicht frei, die absolute Freiheit der Persönlichkeit als nothwendigen Begriff der Schöpfung zu setzen, und doch, um die Verwirklichung dieses Begriffs hervorzubringen, die Nothwendigkeit einer Bestimmung in ihr anzunehmen. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Nur so, daß die absolute Transcendenz zugleich als Immanenz zu fassen ist, oder so, daß die Nothwendigkeit nicht in die Bestimmung der Persönlichkeit, sondern in das Resultat ihrer Vermittelung fällt. Die absolute Persönlichkeit ist mit sich selbst absolut vermittelt, sie hat keinen andern Inhalt als sich selbst; so ist sie lediglich bei sich selbst, in sich selbst, und somit sich selbst immanent. Indem sie aber schlechthin in sich selber bleibt und sich in ihrer Vermittelung nur auf sich selbst bezieht, geht die Vermittelung mit sich selbst nothwendig in die Unmittelbarkeit über, sie ist als die absolute Vermittelung eben so die absolute Position. Die absolute Position ist aber eben so die Negation des Fürsichseins und eben deshalb die Position des Andersseins. Die Schöpfung erscheint somit in ihrem Resultate als nothwendig, als das natürliche Ergebniß der in ihrer absoluten Vermittelung in die Unmittelbarkeit übergehenden Persönlichkeit. Diese in sich selber frei und eben so auf ihren Inhalt frei bezogen, giebt diesem selbst die Bestimmung frei zu sein; sie schließt ihn nicht in der Weise der subjektiven Reflexion in sich ein und hält ihn in ihrem Fürsichsein fest, sondern sie läßt ihn frei gewähren, sich entäußern und erschließen.

Aber sie bleibt in ihm als ihrem eigenen eben so frei auf sich bezogen und in der Einheit mit sich selbst, in ihrem Unterschiede mit sich identisch.

Die Schöpfung erscheint demnach als Entäußerung der absoluten Persönlichkeit und somit als ihre eigene Entfremdung; sie bleibt zwar auch so in ihrem Anderssein in sich reflektirt, aber dieses Anderssein ist ebenso in sich reflektirt, und hat seinen Anfang insofern in sich selbst, in seinem eigenen unmittelbaren Dasein. Die Entäußerung ist die Folge der absoluten Gewißheit der Persönlichkeit ihrer selbst; sie giebt ihren Inhalt darum frei und hält ihn nicht ängstlich fest, weil sie sich desselben absolut gewiß ist, und nicht fürchten darf ihn zu verlieren, Phil. 2, 6.: «Er hat es nicht für einen Raub geachtet, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst,» er hat seine Gottgleichheit, seinen göttlichen Inhalt nicht festgehalten als ein Geraubtes, nicht wesentlich Eigenes, das also genommen werden, verloren gehen kann, sondern, da er sich seines ewigen Eigenthums bewußt war, konnte er es fahren lassen, gewiß, daß es ihm doch eigen bleibe, und er selbst in der Entäußerung es wieder gewinne. So geht er durch die Entäußerung, die Unmittelbarkeit seines natürlichen Daseins, woraus er seinen unmittelbaren Anfang nimmt, zu seinem absoluten, mit sich ewig vermittelten Anfang wieder zurück. Die Unmittelbarkeit des Anfangs ist also wesentlich nur Durchgang, sie hat aber für die Entäußerung der absoluten, oder für das Werden der menschlichen Persönlichkeit die Bedeutung eines unmittelbaren Anfangs. Indem also die Persönlichkeit als die werdende und sich entwickelnde auf ihren Anfang zurückgeht, findet sie diesen als den natürlichen, im Momente ihrer Entäußerung und Unmittelbarkeit; in ihrem unbefangenen Bewußtsein ist das Jenseits hinter ihr abgebrochen, die Reflexion geht bloß bis auf diesen unmittelbaren Anfang zurück, aber nicht darüber hinaus. So wie sie hingegen zum Bewußtsein

ihrer eigenen Vermittelung durch die Unmittelbarkeit gelangt ist, tritt das Jenseits der Persönlichkeit in seiner Wahrheit hervor und wird der Anfang zu einem bloßen Durchgang herabgesetzt.

Gleicherweise erscheint die individuelle Persönlichkeit als ihr eigener Anfang, indem sie wesentlich nur auf sich selbst sich bezieht, und in ihrer vermeintlichen Selbstständigkeit nur auf sich zurückgehen zu müssen glaubt. Wie die natürliche Geburt als der nothwendige Anfang des werdenden Menschen erscheint, so das individuelle Selbst als der Anfang des zum Bewußtsein seiner selbst gekommenen. Denn dieses ist eben so der Anfang der selbstbewußten, wie jene der Anfang der menschlichen Persönlichkeit überhaupt. Das individuelle Selbst ist seine eigene Bedingung, somit seine nächste, aber nicht seine absolute Voraussetzung; indem es sich dazu machen will, vergißt es, daß es selbst durch die Unmittelbarkeit der natürlichen Zeugung bedingt ist, und somit über sich hinaus auf jenen unmittelbaren Anfang zurückgehen muß. Denn das individuelle Selbst ist in seiner Fortsetzung an die natürliche Zeugung gebunden. Indem es aber über seinen Anfang zu jenem unmittelbaren Anfang zurückzugehen genöthigt ist, ist es ebenfalls, da dieser nur Durchgangspunkt ist, über ihn hinauszugehen genöthigt zur absoluten Persönlichkeit, als deren Entäußerung sich dieser unmittelbare Anfang erweist. So erscheint also die absolute Persönlichkeit als der absolute Anfang und als das Prinzip der menschlichen Persönlichkeit, sie ist es, die in allen ihren relativen Anfängen sich ewig selbst voraussetzt, die Form der Unmittelbarkeit aber so wie die des individuellen Selbstes sind nur Durchgangspunkte für sie, durch welche sie, sich mit sich selbst vermittelnd, sich nur auf sich selbst bezieht und mit sich zusammenschließt.

Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich auch nur eine genügende Erörterung und Erledigung der Doppelfrage nach der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums und dem Prinzip der Erkenntniß, näher der Philosophie erwarten. Zwar scheint dies nicht ein und dieselbe Frage zu sein, sondern vielmehr die Verschiedenheit des Gegenstandes auch eine Verschiedenheit der Behandlung zu erfordern. Die Frage nach dem Prinzip der Erkenntniß deutet auf ein prius, die nach der Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit auf ein posterius; allein wesentlich ist die Frage doch nur die eine, nach dem Verhältniß der menschlichen zur göttlichen als der absoluten Persönlichkeit. Diese als das Prinzip von jener und somit als ihre Wahrheit ist eben deshalb auch ihre nothwendige, ewige Voraussetzung und demnach als Voraussetzung der Erkenntniß, indem sie ihre Wahrheit ist, auch die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit, deren Fortsetzung sie bedingt. Es kann in Wahrheit nur die Frage sowohl nach dem Prinzip der Philosophie, wie nach der wahren Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit entstehen, wenn die menschliche Persönlichkeit auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß schon zu einer höheren Ausbildung gelangt ist; denn nur in dem persönlichen Bewußtsein liegt die Möglichkeit, sowohl rückwärts sich vorauszusetzen in seinem Prinzip, als vorwärts seine Fortsetzung zu setzen. Wo die Persönlichkeit noch nicht zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, oder nur unvollkommen gelangt ist, da hat sie selbst kein Bedürfniß, nach ihrem Ursprunge wie nach ihrer Fortdauer zu fragen, oder, wenn dieses Bedürfniß irgend erwacht, so ist es nur unvollkommen, wie jenes Bewußtsein selbst. Aber dem Bedürfniß nach der Frage ist die Lösung der Frage gleich. Beides, Bedürfniß und Lösung der Frage, ist nur da vollständig, wo das persönliche Bewußtsein sich vollständig gestaltet hat.

Darin liegt wohl wesentlich die Ursache, daß in unseren Tagen, wo das philosophische Bewußtsein auf dem Gipfel

seiner Ausbildung steht, wo das Bewußtsein der Persönlichkeit als Resultat der Selbstvermittelung des Geistes in seiner Totalität sich entwickelt hat, beide Fragen, die über das Prinzip der Wissenschaft und die über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, mit gleichem Anliegen und Interesse erhoben werden. Gehen wir auf die früheren Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes zurück, so finden wir das Interesse an diesen Gegenständen entweder nicht in demselben Grade erwacht, oder nur unvollkommen befriedigt, aber jedesmal angemessen dem Grade der Entwickelung des persönlichen Bewußtseins.

Da wo der menschliche Geist noch mehr oder weniger in einem bloß negativen Verhältniß zu seinem Wesen steht, dieses noch mit der Gewalt der Substanz auf ihn wirkt, ist das Bedürfniß, nach seinem Ursprunge, wie nach seiner Fortdauer zu fragen, fast nicht vorhanden, da wo der Glaube an die göttliche Offenbarung noch das Gemüth unmittelbar erfüllt, hat die Frage keinen Raum mehr in dem gotterfüllten Bewußtsein, tritt sie gleichwohl ein, so findet sie ihre Auflösung und Lösung sogleich in jenem wieder, da wo endlich die Vorstellung in die Reflexion übergeht und die Form der subjektiven Ueberzeugung annimmt, begnügt sich das denkende Subjekt, auf dieses Gefühl seiner Subjektivität zu recurriren, es hat seinen Inhalt noch nicht gegenständlich an sich selbst, und so kommt es auch nicht dahin, ihn aus sich herauszusetzen und somit weder auf seinen Anfang noch auf seinen Fortgang vollständig zu reflektiren. Das Bewußtsein der geistigen Persönlichkeit ist somit, in seiner Vermittelung mit sich selbst, der Ausgangspunkt für die Beantwortung jener Doppelfrage, nach der Unsterblichkeit der menschlichen Persönlichkeit, wie nach dem Prinzip der menschlichen Erkenntniß.

Das Bewußtsein der Unsterblichkeit der menschlichen Persönlichkeit verhält sich wie der Grad seiner Voraussetzung; je nachdem es mehr oder weniger vollständig

gesetzt, somit vorausgesetzt ist, hat es auch eine mehr oder weniger vollständige Erkenntniß seiner Fortdauer, seiner Fortsetzung.

Betrachten wir vorerst diejenige Gestalt des persönlichen Bewußtseins, in welcher es seiner selbst erst im Allgemeinen sich bewußt ist und sich auch so erst voraussetzt, so finden wir, daß diesem Bewußtsein seiner Voraussetzung auch das seiner Fortdauer, somit Fortsetzung, ganz analog ist. Dieses unmittelbare Bewußtsein offenbart sich zunächst in den pantheistischen Lehren und Religionen. Die Persönlichkeit ist sich ihrer Voraussetzung nicht an und für sich bewußt, nicht als ihres Prinzips in seinem Fürsichsein, sondern nur als der allgemeinen Substanz, in welcher sie sich einbegriffen weiß, sie ist in der Substanz gesetzt, aber sie ist nicht aus ihr herausgesetzt. So ist sie zwar auch schon vorausgesetzt, aber noch als ihrem Grunde inhärirend, gleichsam mit ihrer Wurzel verschlungen und verwachsen. Gleicherweise wie die Persönlichkeit sich ihrer nur negativen Voraussetzung bewußt ist, so auch ihrer nur negativen Fortdauer. Sie tritt in die Substanz zurück, ohne in ihr wahrhaft für sich zu sein, sie ist in ihr, aber nur mit ihrem Wesen verschlungen und in seinen Grund versenkt. Oder vielmehr, wie der Ausgang des persönlichen Selbstes aus seinem Grunde nur unvollkommen ist, so auch die Rückkehr in ihn, es ist eigentlich beides nur scheinbar, indem die Continuität des Bewußtseins durch keinen wirklichen Gegensatz unterbrochen wird und in seiner Reflexion auf seinen Anfang wie auf seinen Fortgang nicht wahrhaft aus der Einheit des Wesens heraustritt, sondern in jedem Momente des Fürsichseins in die unmittelbare Einheit mit jenem wieder zurückfällt. Aber dieses ist nicht so zu denken, als wenn der Begriff der Persönlichkeit hier völlig verschwinde. Das persönliche Bewußtsein ist an sich unzerstörbar und unverwüstlich, es findet sich auch im krassesten Pantheismus noch erhalten. Denn da

jede pantheistische Lehre doch die Frucht des selbstbewußten Geistes ist, so kann zwar das menschliche Subjekt über ihren Inhalt sich täuschen, es kann die Wahrheit seines Prinzips verkennen und an die Stelle der freien Persönlichkeit die Nothwendigkeit der Substanz setzen und sich in ihr, als der unmittelbaren Position ihrer selbst, seiner selbst nicht mehr bewußt sein, aber wesentlich bleibt doch die Persönlichkeit die Wahrheit seiner Voraussetzung, auf welche es sich auch unbewußterweise bezieht. Und eben so ist die Rück.ehr in die unmittelbare Einheit der Substanz nur eine Selbsttäuschung des Subjektes, weil es es selber ist, das in die Substanz zurückkehrt, also seine Rückkehr durch die subjektive Thätigkeit bestimmt ist, die, anstatt sich aufzulösen und in jener zu zerfließen, sich vielmehr selber in ihr fortwährend setzt und also erhält. Ja, im Gegentheil muß man sagen, je mehr das Subjekt sich bemüht und anstrengt, seine Selbstständigkeit aufzulösen und in die Allgemeinheit des substanziellen Lebens überzugehen, um so weniger wird ihm dieses gelingen; weil, je bewußter und absichtlicher dieses Streben ist, um so mehr subjektive Reflexion, also um so zäheres Festhalten an sich selbst, um so mehr Verwirklichung des individuellen Selbstes sich darin findet. Der ausgebildete Pantheismus hat also gerade das entgegengesetzte Resultat; je mehr das unbefangene Bewußtsein der Einheit mit dem göttlichen Wesen zu der selbstbewußten Reflexion des Systems übergeht, um so mehr vernichtet der Pantheismus sich selbst: die sich selbst zu zerstören vermeinende Subjektivität, schlägt in das grade Gegentheil, in die Position ihres reinen Fürsichseins um.

Es ist charakteristisch für den Pantheismus, daß ihm die Lehre von der Seelenwanderung wesentlich angehört. Aber sie bezeichnet auch aufs Entscheidendste den Standpunkt, auf welchem hier das persönliche Bewußtsein steht, und ist der Beweis, daß das individuelle Selbst auch auf

der höchsten Stufe seiner Entäußerung sich doch noch in sich erhält. Das persönliche Selbst, die Seele, wird zwar in ihrer unmittelbaren Abhängigkeit vom leiblichen Dasein, von der Materialität gedacht, indem sie ohne sie nicht in sich zu verharren vermag, sondern genöthigt ist, von ihr befreit, wieder ihre Verbindung aufzusuchen. Aber andererseits wird sie doch auch als für sich existirend gedacht, sowohl vor der Verbindung mit dem materiellen Dasein, als nach derselben — sie ist also ihrer leiblichen Existenz sowohl präexistirend als sie überlebend gedacht, wiewohl ohne das Vermögen, sich in ihrer freien Existenz zu behaupten, indem ihre Bewegung nicht als Reflexion in sich, sondern nur als Reflexion in die Substanz erscheint, so daß, weil sie ihren Inhalt im Aeußern sucht, durch das unmittelbare Eingehen in die Leiblichkeit, ohne Reflexion derselben in sich, sie denselben niemals findet und darum stets zu suchen gezwungen ist: sie ist aber darum stets auf der Wanderung begriffen, weil sie niemals bei sich selbst daheim ist, in ihrer eigenen, selbsterworbenen, adäquaten Leiblichkeit noch nicht Wohnung gemacht hat.

Wie nun das persönliche Bewußtsein in seiner Entwickelung fortschreitend, aus der bloßen Abhängigkeit von der Substanz mehr heraustritt und so auch seinen Ursprung auf eine concretere Form des göttlichen Wesens zurückführt, bildet es auch dem gemäß die Vorstellung von dem Zustande der Abgeschiedenen aus. An die Stelle der absoluten Substanz, als des Ursprungs aller Dinge, tritt eine mehr oder weniger vollkommene werkthätige, bildende Persönlichkeit. So die Elohim, die Bildnerin Weisheit, der Demiurgos, sodann die Vorstellung der Malcachim, der starken Götter, die als dienende Mächte dem höchsten Gotte, wie zur Regierung der Welt, so auch zu seiner Schöpfung behülflich sind. In allen diesen Formen erkennt die menschliche Persönlichkeit, sowohl in wiefern sie ihr Prinzip, als in wiefern sie ihre Vorbilder sind, sich vor-

ausgesetzt. Und so ist auch die Form ihrer Fortsetzung, ihrer Posteristenz, dieser ihrer Präexistenz analog. Sie lebt nur fort als eine unvollkommene Persönlichkeit, ohne wesenhafte und seelenhafte Selbstständigkeit, im Scheol, im Hades. So bleibt das Bewußtsein in allen seinen Dimensionen sich gleich, es ist rückwärts und vorwärts mit sich selbst zusammengeschlossen und kann über die Macht der Gegenwart nicht hinaus.

Es scheint freilich, als wenn diese Vorstellung dem Bewußtsein auf dieser Stufe nicht wesentlich angehörte, weil wir sie auch bei andern Völkern und namentlich bei den Griechen finden, bei denen die geistige Individualität doch die meiste Ausbildung erlangt hatte. Allein einestheils hat diese geistige Individualität die Macht der absoluten Substanz noch zu ihrem Hintergrunde, die als die Gewalt des Schicksals und eines unabwendbaren Fatums die Einzelnen überwältigt und in den dunkelen Urgrund aller Dinge zurückführt, so daß der Tod selbst für die einzelne Existenz sich als die Macht des Schicksals erweist, andererseits ist das Schattenleben des Hades die negative Macht der sinnlichen Persönlichkeit selbst, welcher sie nach der Seite ihres Fürsichseins sich verfallen weiß. Sie hat diese Seite als ihre Negation so nothwendig an sich, als sie sich unmittelbar bewußt ist, sich in der Weise ihrer noch natürlichen, individuellen Existenz nicht erhalten, und eben deshalb nur in der Negation derselben, als Schatten fortdauern zu können.

Einer mehr ausgebildeten Form des persönlichen Bewußtseins gehört die Lehre von der Auferstehung der Todten an. Daher sehen wir sie auch zu einer Zeit entstehen, wo die Idee der göttlichen Persönlichkeit als Prinzip und Vorbild der menschlichen, eine mehr concrete Gestalt angenommen hatte. In der früheren Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung sind höchstens nur einzelne Andeutungen von der Auferstehung wahrzunehmen. Die

menschliche Persönlichkeit war sich in ihrem Wesen ihrer selbst noch nicht vollkommen bewußt und gegenständlich geworden, denn die Offenbarung des göttlichen Wesens als seines Ursprungs hatte selbst noch die Form einer unbestimmten Persönlichkeit. Erst in späterer Zeit, als das fortgeschrittene Bewußtsein der individuellen Persönlichkeit rückwärts in einer concreten Form der göttlichen Offenbarung sich wieder erkannte, und so die noch unbestimmten und darum mannigfaltigen Manifestationen der Persönlichkeit in der beharrlichen Gestalt einer Persönlichkeit concentrirte und fixirte, in der Gestalt des Maleach Jehova, und der Idee des Messias, da erhielt auch der Glaube an die Auferstehung der Todten erst eine bestimmte Gestalt in dem Bewußtsein des Volkes. Denn er beruht seinem Begriffe nach auf dem Bewußtsein der wesentlichen Einheit von Seele und Leib, für welche der Tod des Leibes nur ein äußeres Moment und ein zufälliges Ereigniß ist. Sie gründet sich somit in ihrer Wahrheit auf die Continuität des Bewußtseins der Persönlichkeit, die, wie sie als für sich seiend und sich selbst erhaltend gesetzt und vorausgesetzt ist, so auch in sich selbst sich erhält. Aber in dieser anfänglichen, noch unvermittelten Form des persönlichen Bewußtseins ist die Continuität seiner Persönlichkeit nur unvollkommen enthalten. Denn wenn es in dem Begriffe der Stetigkeit des persönlichen Bewußtseins liegt, die Einheit seiner Momente aus sich gleichmäßig zu entwickeln und sich darin durch sich selbst zu erhalten, also die Auferstehung auch nur das nothwendige Resultat dieser Entwickelung sein kann, so liegen in der Vorstellung von der Auferstehung der Todten, in wiefern sie auf ein bestimmtes Zeitereigniß beschränkt wird, diese Momente noch außereinander. Leib und Seele treten auseinander und beharren auf eine Zeitlang in dieser Absonderung, erst am Ende der Tage werden sie, in Verbindung mit einer allgemeinen Umwandlung der Natur, durch Gottes Allmacht wieder

zusammengefügt. So wie in dieser Vorstellung einestheils die Energie des persönlichen Bewußtseins zu erkennen ist, das auch außer der Verbindung mit der materiellen Leiblichkeit sich zu erhalten vermag, so offenbart sich andererseits seine Schwäche und Ohnmacht wieder darin, daß es sich selbst des Rechts und des Vermögens begiebt, sich mit dem, was sein wesentliches Eigenthum ist, in continuirlicher Einheit zu erhalten, und das, was der Tod als Zufällig und Aeußerlich ihm genommen, eben als solches nicht zu bedürfen und auf immer darauf zu verzichten.

Diese Lehre von der Auferstehung der Todten, wie sie in dieser äußerlichen und sinnlichen Weise genommen ist, ist darum dem Christenthum nicht wesentlich eigen, es hat sie mit andern noch unvollkommenen Religionsformen gemein. Aber eigen ist ihm die Idee der wahrhaften, in sich stetigen und continuirlichen Auferstehung, wie sie eine Frucht der freien inneren Entwickelung und Selbstverwirklichung der wahren Persönlichkeit ist und sich in dem Leben des Erlösers, als der wahren Persönlichkeit, verwirklicht hat. Er ist die Auferstehung und das Leben: das Leben ist in ihm zur Persönlichkeit auferstanden, die Auferstehung war vollbracht, sobald diese verwirklicht war — Auferstehung und Verwirklichung des persönlichen Lebens sind identische Begriffe, die Todten stehen sowohl auf und sind schon auferstanden, als sie auferstehen werden; denn die Auferstehung ist der stetig mit sich selbst sich vermittelnde Begriff des Lebens selbst.

Man kann sogar behaupten, daß selber in andern Religionen, namentlich in der griechischen Mythologie die Idee der persönlichen Fortdauer reiner ausgedrückt ist, als in der vulgären Vorstellung von der Auferstehung der Todten. In dem Olympus erscheint uns ein Kreis ewiger, seliger Persönlichkeiten, zwar als göttliche Wesen gedacht, aber als solche, welche in allen ihren Lebensäußerungen

die Menschheit an sich haben, geboren werden, sich entwickeln, ringen, leiden, und sich in ihrer Selbstständigkeit erhalten. Zwar scheint ihnen dieses unsterbliche Leben der Persönlichkeit ausschließlich anzugehören — die unsterblichen Götter und die sterblichen Menschen werden ausdrücklich unterschieden — allein dieser Unterschied ist nicht permanent, er wird nicht zum absoluten Gegensatz; die Götter können ihre Unsterblichkeit auch mittheilen, Sterbliche in ihren Kreis aufnehmen, und haben es wirklich gethan. So erscheint uns hier namentlich die bedeutsame Gestalt des Herkules, der die Unsterblichkeit und das selige persönliche Leben als die Frucht seines thatenvollen Lebens und also der Entwickelung seiner Persönlichkeit erlangt. Er hat nicht nöthig, auf die Erfüllung seines inneren Wesens durch eine äußere Leiblichkeit erst zu warten, die wesentliche Leiblichkeit ist ihm immanent, er streifet im Feuer nur ihre äußere Schlacke und zufällige Zuthat ab, und lebt hinfort, sich selber gleich, ein persönliches seliges Götterleben.

Wenn man sich also nach einem Vorbilde der Persönlichkeit Christi umsieht, so ist gewiß die des Herkules das treffendste. Aber es ist auch nur ein Vorbild, die Wahrheit ist erst in Christus geworden, er ist der vollkommene Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit, wie in ihrer Voraussetzung, so in ihrer Fortsetzung. Denn er hat seine Voraussetzung nicht in einer nur individuellen Persönlichkeit, sondern in der absoluten, und so ist seine Fortsetzung nicht bloß die Erhaltung seines individuellen Selbstes, sondern dieses in seiner Verherrlichung, in der Einheit mit der absoluten Persönlichkeit.

Die Persönlichkeit Christi ist der Punkt, in welchem die Continuität des persönlichen Bewußtseins gipfelt, und worin es die Einheit seiner Voraussetzung und Fortsetzung in lebendiger Wirklichkeit erkennt. Denn Christus gründet seinen Hingang zum Vater ausdrücklich auf seine Präexistenz

in ihm. Er geht zum Vater zurück, weil er beim Vater gewesen ist, und geht, nur nach vorhergegangener selbstthätiger Vermittelung, in derselben Weise seiner Existenz zurück, die er vorher schon hatte. Aber in dem Leben Christi erscheinen auch alle Momente, durch welche die Persönlichkeit sich verwirklicht, als so viele Durchgangspunkte, durch welche sie, mit sich selbst vermittelnd, in ihren Anfang zurückgeht, das Moment des unmittelbaren Hervorgehens, das der Zeugung, so wie das der freien, individuellen Selbstgestaltung der Persönlichkeit aus diesen sie voraussetzenden natürlichen Elementen.

Die Persönlichkeit Christi hat zu ihrem unmittelbaren Anfang die natürliche Geburt, aber diese hat hinter sich die Voraussetzung der schon daseienden Persönlichkeit. Christus ist sich beides bewußt, sowohl des Anfangs seiner Menschheit aus dem natürlichen Mutterschooße, als seiner diesem Anfang vorangehenden persönlichen Existenz. Als dieses individuelle Selbst also, als dieser Mensch, hat er einen unmittelbaren Anfang, aber als die Wahrheit seiner Persönlichkeit hat er in diesem Anfange nicht seinen Ursprung, sondern für diese erscheint jener natürliche Anfang nur als ein Verlust, als eine momentane Entäußerung, woraus die wahre Persönlichkeit als dieses individuelle Selbst sich wieder gewinnt. — In dieser Weise der persönlichen Existenz Christi und ihres individuellen Selbstes ist uns die Natur und Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit überhaupt dargestellt; so wie die Persönlichkeit Christi vorausgesetzt ist, seine Individualität aber als dieses Einzelwesen ihren unmittelbaren Anfang hat, so verhält es sich mit jedem Menschen. Als dieses Individuum, dieses ungetheilte Selbst und Fürsichsein, hat jeder Einzelne einen unmittelbaren Anfang in der natürlichen Geburt, und weil dieses bestimmte individuelle Selbst das Resultat einer bestimmten Entwickelung ist, so ist es eben so nur auf sich selbst als seinen Grund zurückzuführen.

Aber hinwiederum, weil jede Entwickelung ein schon Daseiendes voraussetzt, aus dem und an welchem sie vor sich geht, so kann der unmittelbare Anfang, der das Dasein der Persönlichkeit nicht enthält, auch nicht der positive Grund der Entwickelung des individuellen Selbstes sein. Die individuelle Persönlichkeit muß also rückwärts als die wesentliche Bedingung jedes vernünftigen Individuums vorausgesetzt werden, und zwar nicht bloß potentia, als Idee der Persönlichkeit überhaupt, oder näher, als die concrete, allgemeine Persönlichkeit des Menschengeschlechts, sondern als diese Persönlichkeit in einzelnen concreten Individuen. Die Persönlichkeit des werdenden Menschen ist also in ihrer charakteristischen Form in den vorhergehenden Geschlechtsindividuen, in den vorausgeprägten Familiencharakteren schon gesetzt. Aber so kommt sie nicht zum Dasein, so pflanzt sie sich nicht fort, vielmehr ist die natürliche Fortpflanzung die Folge der momentanen Entäußerung der individuellen Selbstheit; indem in dem Zeugungsprozesse die individuelle Besonderung in den getrennten Geschlechtern sich aufhebt. Indem also das einzelne Individuum zum Dasein kommt, geboren wird, geschieht es nicht dadurch, daß die präexistirende Persönlichkeit in ihm sich unmittelbar setzt, sondern vielmehr dadurch, daß sie sich nicht setzt, die natürliche Erzeugung des Menschen ist nicht die Folge einer Position, sondern einer Negation der individuellen Persönlichkeit. Aber eben darum ist nicht das natürliche Produkt der Zeugung, der foetus, die Voraussetzung des Menschen, sondern nur die zeugende Persönlichkeit ist seine Voraussetzung. Das einzelne Selbst ist erst in dem Momente gesetzt, wo jene Voraussetzung zum individuellen Bewußtsein erwacht, und von da an datirt sich erst die individuelle Unsterblichkeit, so daß also überall die Fortdauer des persönlichen Individuums als die Fortsetzung seiner Voraussetzung sich erweist.

Mit der bisherigen Erörterung hängt die Frage nach dem Prinzip der Erkenntniß oder der Wissenschaft aufs genaueste zusammen, oder es ist eigentlich, wie wir oben schon nachgewiesen, ein und dieselbe Frage. Denn sowie das Bewußtsein der individuellen Unsterblichkeit bedingt ist durch die Voraussetzung der individuellen Persönlichkeit, so hat alle Erkenntniß den persönlichen Geist zu ihrer Voraussetzung. Die absolute Persönlichkeit ist die nothwendige Voraussetzung wie für die Unsterblichkeit der menschlichen Persönlichkeit, des persönlichen Geistes des Menschen, so für sein persönliches Wissen. Denn alles Erkennen setzt das Dasein der Persönlichkeit des Geistes schon voraus; er kann, an und für sich betrachtet, nicht erst Resultat desselben sein, weil alles Erkennen, auch in seinem Anfang die Wirklichkeit seines Gegenstandes schon voraussetzt. Der reale Gegenstand des erkennenden Geistes ist er aber nur selbst als der persönliche. Der Geist erkennt nichts, was nicht er selbst, nicht persönlich ist, wie er selbst; alles Andere ist für ihn nicht da. Es kann sein, daß er über dieses Bewußtsein sich täuscht, daß er vermeint, irgend ein Unmittelbares zu erkennen, aber in Wahrheit erkennt er in dem Unmittelbaren nur das Vermittelte, oder das, wodurch es gesetzt, vermittelt ist. Mit dem Unmittelbaren fängt der menschliche Geist nicht an, er fängt nur vom Geiste an, denn das Unmittelbare kann nimmer Quelle und Prinzip der Vermittelung sein. Wenn also der Geist, scheinbar damit anfangend, es zur Vermittelung mit sich selber bringt, so ist dies ein Beweis, daß er in seinem scheinbaren Anfang vom Unmittelbaren die Vermittelung zum Hintergrunde hatte, und also in Wahrheit von dieser angefangen hat.

Indem aber das erkennende Individuum aus der Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins hervorgeht, so wird das, was für die Entwickelung des persönlichen Geistes nur Durchgangspunkt ist, für dieses bestimmte menschliche

Individuum zum Anfangspunkte. So fängt es scheinbar mit dem unmittelbaren Bewußtsein an. In diesem natürlichen Anfang stehend, nimmt es den Schein für das Wesen, legt es den natürlichen Dingen Wirklichkeit und Wahrheit an sich bei und findet darin eine momentane Befriedigung. Aber eben daraus, daß diese Befriedigung nur momentan und vorübergehend ist, geht hervor, daß das Bewußtsein eigentlich in dem natürlichen Dasein nicht ruht, sondern vielmehr in seinem Grunde, in dem, was sein Prinzip, seine Wahrheit ist, und daß es eben deshalb aus der Unmittelbarkeit zur Vermittelung fortzuschreiten genöthigt ist. Es kommt zur Erkenntniß der nur scheinbaren Realität der natürlichen Dinge, und wendet sich in seine eigene Innerlichkeit zurück. In dieser Reflexion in sich gewinnt es einen neuen Anfangspunkt und abermals ein Prinzip. Dieses Prinzip ist die Ichheit, die auf sich selbst bezogene und sich in sich affirmirende Subjektivität. Aber als die reine Beziehung auf sich selbst vermag sie, da sie in sich inhaltslos und leer, eben so wenig auf sich zu beharren und sieht sich genöthigt, auf das natürliche Bewußtsein und die natürlichen Dinge zurückzugehen und an ihnen sich zu ergänzen und sich zu erfüllen. So ist sie also kein Prinzip, darum weil sie ihre Realität an Anderem hat, und dieses Andere ist auch nicht ihr Prinzip, weil seine Realität nur scheinbar ist und es ihre Wahrheit im Hintergrunde hat. So geht das subjektive Denken nothwendig auf den Grund der Natur zurück, also auf die von ihr vorausgesetzte schöpferische Persönlichkeit.

Das Subjekt kann aber auch in der Abstraktion verharren, es kann sich gegen den äußeren Inhalt negativ verhalten und sich rein auf sich selbst beziehen. In dieser Negativität gegen Anderes und reinen Beziehung auf sich selbst, ist es das reine Denken, das sich in und durch sich selbst bestimmt und somit seinen Inhalt aus sich selbst erzeugt. Aber sobald es seinen Inhalt gewonnen hat, läßt

es ihn wieder fallen, die logische Idee entläßt sich und entäußert sich zur Natur. Aber indem das logische Denken zur Natur sich entäußert, verliert es sich in ihr, und hört somit auf, Prinzip der Erkenntniß zu sein; denn es ist nicht in der Natur als das logische, sondern als das nicht logische, und die Natur ist nicht dadurch, daß das Denken sich in ihr setzt, vielmehr dadurch, daß es aufgehört hat, in sich zu sein und auf sich zu beharren. Die Natur erscheint sowohl als nothwendige Folge der in sich verwirklichten logischen Idee, aber nicht als ihre unmittelbare Wirkung, nicht als ihre Position, sondern vielmehr als ihre Negation. Das also in die Natur eingegangene Denken tritt nicht als dasselbe, nicht in der Form des reinen Gedankens hervor, sondern geht in die Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins zurück und kommt als unmittelbares, persönliches Bewußtsein wieder zum Vorschein. Dieses führt aber, wie sich ergeben hat, ebenso auf seine Wahrheit, auf die absolute Persönlichkeit zurück. So wird die Logik wieder zur Phänomenologie, und ergeben sich zwei Anfänge, von denen keiner als der wahre, als absolutes Prinzig sich erweißt.

Aber das unmittelbare, natürliche Bewußtsein ist als Resultat des reinen Denkens nicht mehr das unbefangene, nur in sich reflektirte, es hat nun auf sich selbst und seinen natürlichen Anfang zu reflektiren, und indem es zwar in beiden sich wieder erkennt, aber sie nicht als seine positive Wirkung, sondern nur als Resultat seines negativen Fürsichseins zu erkennen hat, ist es sich der Nothwendigkeit bewußt, für beide als positives Prinzip die absolute Persönlichkeit vorauszusetzen. Diese wird sofort ein für es zu realisirender Zweck, dasjenige, was an und für sich als Prinzip der Erkenntniß, als absolute Wahrheit alles persönlichen Bewußtseins gesetzt ist, auch für sich zu setzen, durch eigene subjektive Thätigkeit für sich zu vermitteln, und die Folge dieser Vermittelung ist, daß das Resultat

der Voraussetzung entspricht, und somit im Resultate die Wahrheit der Voraussetzung sich erweist, daß die absolute Persönlichkeit sowohl die an und für sich ewig wirkliche ist, als daß sie als der Grund und das lebendige Prinzip aller relativen Anfänge in jedem sich fortwährend verwirklicht, also sowohl wirklich ist als sich verwirklichend, sowohl geworden als werdend, als die gewordene, an und für sich seiende Persönlichkeit, der in und durch sich selbst ewig erfüllte Zweck, als die werdende, die in den einzelnen Persönlichkeiten sich stets mit sich selbst vermittelnde, der sich stets erfüllende Selbstzweck.

Man hat in unserer Zeit großes Gewicht auf den Vorwurf gelegt, den man der neuern Philosophie macht, daß sie mit dem absoluten Nichts anfange und darum auch nur dieses zum Resultat haben könne, und daran die andere Konsequenz geknüpft, daß, wenn die Philosophie vorgebe, den absoluten Geist zu ihrem Resulte zu haben, dieser eben deshalb auch nur als ihr Produkt anzusehen sei. Allerdings, wäre jener Vorwurf gegründet, so wäre auch diese Konsequenz nicht abzuweisen: aus dem reinen Nichts kann nichts werden, und wenn etwas sich als das Resultat eines solchen Anfangs erwiese, so könnte es nur Selbsttäuschung, eine unbegreifliche Illusion sein, wie Schelling sagt, oder das Resultat, das nichts voraussetzte, wäre ein bloß gemachtes. Aber darauf steht zu erwiedern, daß, wenn das Resultat sich nun aber doch als ein wirkliches erweist, eben deshalb der Anfang nicht das Nichts sein kann. Denn in Wahrheit fängt das Denken mit dem Nichts nicht an, eben deshalb weil es mit nichts anfängt. Der Anfang ist eben nichts als der Anfang: das Denken ist noch auf nichts gerichtet und weiß auch sofort noch nichts von seinem Anfang, es ist nur dieses reine, unbefangene Anfangen, das sich sowohl rück- als vorwärts noch auf nichts bezieht, es läßt sich gehen und gewähren und sieht zu, was daraus werden soll. Indem es aber fortgeht und

seine Bestimmungen und mit ihnen seinen Inhalt aus sich entwickelt, wird es erst seiner selbst inne, es kommt zum Bewußtsein seines in ihm waltenden und es beseelenden Prinzips, und indem dieses Prinzip zur concreten Wirklichkeit des persönlichen Geistes sich verwirklicht, kommt es zur Erkenntniß, daß diese in Wahrheit ihr Prinzip und wirklicher Anfang sei. Was es also vorher, da es noch der reine Anfang war, nicht wußte, weil es noch nicht hervorgetreten war, das weiß es jetzt, nachdem der Anfang sich verwirklicht, aus dem bloß möglichen zum wirklichen geworden.

Es ist daher thöricht zu sagen, die Philosophie solle mit etwas Positivem anfangen, sie solle die absolute Persönlichkeit Gottes, wie sie in Wahrheit doch ihr Prinzip sei, auch an die Spitze des Systems stellen. Woher wißt ihr denn, daß der absolute Geist das Prinzip aller Erkenntniß sei? wißt ihr das vor allem Denken, allem Erkennen, oder soll nicht erst das Denken zur Erkenntniß des Prinzips führen? Und wem verdankt ihr diese Erkenntniß, als eben der konsequenten Durchführung des Systems, dessen Methode ihr tadelt? Daß Gott, als die mit sich erfüllte, wesenhafte, absolute Persönlichkeit, wie das Prinzip aller Dinge, so insbesondere der menschlichen Persönlichkeit sei, dies ist eine Wahrheit, womit das christliche Bewußtsein unmittelbar erfüllt ist; aber so ist es auch eine bloß unmittelbare Voraussetzung, die noch des Beweises bedarf. Aber mit einem noch Unbewiesenen kann die Philosophie nicht anfangen, sondern ihre Aufgabe ist eben die, die noch unbewiesene Voraussetzung zu beweisen, d. i., ihre Wahrheit durch das Denken wirklich hervorzubringen, sie ebenso als präsent zu setzen. Die Wirklichkeit ihrer Gegenwart ist der alleinige Beweis der Voraussetzung, weil die Voraussetzung nur insofern eine wahre ist, als sie nicht bloß hypothetisch und ohnmächtig bleibt, sondern sich kräftig und wirksam erweist und somit sich als gegenwärtig wirklich setzt.

Andererseits ist das abstrakte Denken als das Allgemeine nicht ohne individuelle Bestimmtheit, es hat vielmehr seine reale Grundlage als das Individuelle schon an sich. Denn das Denken ist nicht ohne das denkende Subjekt, es kann nicht gedacht werden von diesem seinem Grund abgelöst und gleichsam in der Luft schwebend, sondern nur als in ihm wurzelnd, ihm inhärirend und immanent. Das Denken setzt das denkende Subjekt sowohl für seinen Inhalt als seine Form voraus. Wenn es diesen Boden verläßt, so kann es keinen Schritt weiter gehen, weil ihm gleicherweise die Nahrung wie der Führer gebricht. Es hat also seine Besonderung und Individuation zur Persönlichkeit schon an sich, und indem es seine Bestimmungen aus sich entwickelt und seine Momente fixirt, ist es nur dieser schon vorhandene, individuelle Grund, der ins Bewußtsein tritt, den das Denken verarbeitet, und mit welchem es seine leeren Stellen ausfüllt. Auf gleiche Weise hat auch das Denken die Einheit des persönlichen Geistes nur zu seinem Zwecke. Denn das Denken ist nicht der ganze Geist, sondern nur ein Moment seiner Bewegung. Es bewegt sich zwar zunächst durch die Dialektik seiner aus ihm hervortretenden Gegensätze, aber diese sind nur das Triebrad der Bewegung und des Fortschritts, nicht das Prinzip derselben. Vielmehr liegt dieses Prinzip nur in der Einheit und zwar der nicht bloß ideellen, sondern wirklichen, concreten, mit sich selbst erfüllten Einheit des persönlichen Geistes. Denn da der Zweck der Bewegung des Denkens nicht nur die Aufhebung seiner Gegensätze, sondern die Vermittelung derselben zur concreten Einheit der selbstbewußten Persönlichkeit ist, so muß diese in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit allem Denken vorangehen und, wenn auch unbewußt, von ihm vorausgesetzt werden. Und wenn das Denken seinen Zweck erfüllt, wenn es sich zur concreten Einheit des persönlichen Geistes vermittelt hat, so ist dies der Beweis, daß die Voraussetzung in sich

wahr und wirklich, daß der als absolute Persönlichkeit an und für sich erfüllte vorausgesetzte Zweck, auch für sich erfüllt sei, auch als individuelle Persönlichkeit Wahrheit und Wirklichkeit habe. So ist der absolute Geist wohl Resultat, eben deshalb, weil er seine eigene ewige Voraussetzung ist; aber er ist nicht Produkt des denkenden Subjekts, weil das denkende Subjekt erst seine Wahrheit in dieser Voraussetzung hat. Das Resultat des Denkens ist nur der Zusammenschluß der absoluten mit der individuellen Persönlichkeit und der Erweis, daß der absolute Geist, ebenso, wie er der an und für sich seiende und wirkliche, auch der sich stets individualisirende und verwirklichende, sowohl der ewig mit sich erfüllte und vollendete Zweck seiner selbst, als auch der für die einzelnen Persönlichkeiten und durch sie zu realisirende Zweck sei.

II.

Ueber die Zukunft Christi.

Gegenwärtige Abhandlung steht mit der vorhergehenden, sowohl was Inhalt als Methode betrifft, in genauem Zusammenhange. In jener sollte aus der Gegenwärtigkeit des christlichen Bewußtseins, wie es in der persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit des Erlösers gegeben war, die Nothwendigkeit der Weise seiner Präexistenz dargethan werden, in dieser soll der Versuch gemacht werden, von dem Resultate seiner persönlichen Wirksamkeit aus, einen Rückweg zu dieser seiner historischen Erscheinung und ihrer Wirksamkeit zu finden, und ihre Bedeutung zu bestimmen.

Denn eben darin liegt das Eigenthümliche des christlichen Bewußtseins, daß es den Widerspruch enthält, die Erscheinung Christi und seine persönliche Wirksamkeit als die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses, als den Gipfel aller Offenbarung anzusehen, und die Vollendung derselben, die Verwirklichung des Reiches Gottes, doch wieder in die Zukunft zu setzen. Die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses ist also sowohl schon geschehen, als auch nicht geschehen, die Wahrheit sowohl erschienen, als auch nicht erschienen.

Dieser Widerspruch findet seine Auflösung nur in der Wahrheit des christlichen Bewußtseins von der Persönlichkeit Christi, darin nämlich, daß diese nicht als einzelnes Individuum als solches, sondern als die Verwirklichung der Idee des Menschen in dem Individuum gewußt wird, wodurch sie zur Unendlichkeit ihres Begriffs sich erweitert.

Denn die Persönlichkeit als solche ist eben dieses, die Realität des Begriffs in seiner Unendlichkeit zu sein, und als solcher sowohl eine unendliche Vergangenheit hinter sich, als eine unendliche Zukunft vor sich zu haben, oder sowohl seine unendliche Voraussetzung, als das unendliche Resultat seiner selbst zu sein. Beides aber, Resultat und Voraussetzung, gehen als Momente desselben Begriffs und als seine ergänzende Seiten, in der Gegenwart desselben zusammen, in welcher er sowohl Voraussetzung als Resultat, oder die Einheit beider ist.

Die Wahrheit der Persönlichkeit in den Momenten ihrer zeitlichen Entwickelung, ist also nur rückwärts zu erreichen, so nämlich, daß das Resultat zum Ausgangspunkte genommen, und aus den in es eingegangenen und wieder aus ihm hervorzuhebenden Elementen seines Begriffs, die Realität und Natur seiner Voraussetzung ermittelt wird.

Wir hätten also bei unserer Betrachtung der Zukunft Christi, den umgekehrten Weg einzuschlagen. Statt seine persönliche Erscheinung zum Ausgangspunkte zu nehmen, und darnach auf ihre Entwickelung in der Zukunft zu schließen, schließen wir von ihrem Resultate vielmehr auf ihre historische Erscheinung und Wirksamkeit zurück. Und dieser Weg scheint auch der sicherste und zugleich einzig mögliche zu sein, um über die Realität und Beschaffenheit der historischen Existenz zur Gewißheit zu gelangen.

Die Wahrheit jeder Thatsache ist ihre Wirkung, ihr vollständiges Resultat; denn in ihm ist mit ihrem Inhalte auch ihre Natur und eigenthümliche Form ausgeprägt. Wären uns also von geschichtlichen Thatsachen selbst authentische Zeugnisse gegeben, Zeugnisse sogar von denen, von welchen sie ausgegangen, so könnten sie, wofern sie nur einzelne Aeußerungen ihrer Urheber enthielten, und nicht darin das ganze Ergebniß ihres Lebens und Wirkens sich darstellte, auch nur eine bedingte Geltung und bloß relative Wahrheit haben. Wir sind aber nicht so glücklich,

von dem Leben und den Thaten des Erlösers authentische Zeugnisse zu haben. Er selbst hat nichts Schriftliches hinterlassen, von seinen Jüngern ist es ungewiß, ob einer uns wirklich eine Geschichte seines Lebens aufbewahrt, und wenn, ob er sie treu und in unveränderter Gestalt, wiedergegeben hat. Wir kommen also, auf historisch kritischem Wege, indem wir uns an die unmittelbare Erscheinung der geschichtlichen Thatsache halten, nicht zu der Einsicht und Gewißheit, ob das, was uns von ihm erzählt wird, der wahre Ausdruck seines Lebens und Wirkens sei. Und so können wir auch, eben weil wir in der Vergangenheit keinen festen Fuß fassen und kein sicheres Kriterium zur Beurtheilung der Wahrheit ihrer weiteren Entwickelung finden können, mit Sicherheit keinen Schritt weiter thun, wir können nicht sagen, was im Fortgange der evangelischen Geschichte dem Ursprünglichen entspreche und was nicht, was also als Folge seiner nothwendigen Entwickelung, oder als fremde Zuthat, als Reflex in dem Bewußtsein Anderer zu betrachten sei.

Gehen wir aber den entgegengesetzten Weg, vom Resultat rückwärts auf seinen Anfang und sein Werden, so erlangen wir selbst an dem Grundsatz, daß die Wahrheit im Resultate, also in der Vermittelung liege, eine sichere Methode und Schlußfolge. Denn hier scheint es nicht nothwendig, um zur Wahrheit zu gelangen, die Vermittelung von den Zeugnissen auszuschließen und so mit der Ursprünglichkeit anzufangen, was ein vorgebliches Bemühen ist; sondern es wird im Gegentheil grade von dem Satze ausgegangen, daß die Wahrheit nur in ihrem Reflexe, in ihrer Verwirklichung durch die vermittelnde Thätigkeit der Subjecte zu finden sei. Die Verwirklichung des Begriffs oder sein Resultat, gibt also den Maßstab ab für die Beurtheilung der Realität und Beschaffenheit seiner ursprünglichen Erscheinung und Wirksamkeit. Dieses Kriterium ist aber nicht bloß das formale Prinzip des Urtheils und

Schlusses, sondern zugleich das reale der wirklichen Erkenntniß seines lebendigen Inhaltes; denn es ist in seiner Realität in dem Resultate selbst enthalten, und gibt nur insofern das richtige Maß der Beurtheilung, als es selbst die Ursache dieses Resultates, selbst die Realisation seines Inhaltes ist.

Diese Methode, indem sie von dem Resultate rückwärts schreitet, hat somit die volle Gegenwart des mit sich vermittelten Bewußtseins zu ihrem Ausgange und ist in so fern analytisch, als sie die Momente der Vermittelung auseinander legt und auf ihren unmittelbaren Anfang zurückführt. Aber sie ist eben so synthetisch, indem sie die auf diesem Wege gefundenen Elemente des Begriffs, in ihrer Entwickelung bis zu ihrem Resultate wieder begleitet und sie in ihre concrete Einheit zurücknimmt. So ist der Gewinn ein doppelter, denn so gelangen wir nicht nur zum Bewußtsein der Genesis des Begriffs, sondern auch zur Orientirung über dieses Bewußtsein, nicht nur zur Gewißheit seines Werdens, sondern auch seines Gewordenseins und somit seiner Realität und objectiven Wahrheit.

Da der Begriff der Persönlichkeit seinem Wesen nach unendlich ist, so ist er auch in jedem Momente seines Werdens sich selbst Resultat. Wir können also auch im Verlauf seiner Entwickelung eine Stufe derselben zum Ausgange nehmen, welche uns beliebt, um von ihr aus mit Sicherheit zurück zu schließen. Allein da das Resultat doch nur da eine bestimmte Erfüllung gefunden hat, wo die in der Persönlichkeit des Individuums liegenden Bedingungen desselben erschöpft sind, so tritt auch das eigentliche Resultat seines Lebens erst mit dem Abschlusse desselben hervor. Das Resultat des Lebens Christi ist also mit seinem Hintritt aus der Welt, mit seiner Himmelfahrt, vollendet, und erscheint als die Offenbarung seines Geistes.

Das Dasein des Geistes ist eine geschichtliche Thatsache des Evangeliums, die ihre Wahrheit unmittelbar durch

ihre Wirksamkeit beweißt, sie fällt mit der Fortsetzung des Werkes Christi, mit dem Dasein seiner Gemeinde zusammen. Denn wenn wir auch von der Wahrheit der Ausgießung des Geistes auf die Jünger als eines äußeren Factums absehen, so ist doch die Wirksamkeit dieses Geistes in den Aposteln und in denen, welche das Evangelium annahmen, eine historische Thatsache, eine lebendige gegenwärtige Wirklichkeit und Wirksamkeit. Wie er das Prinzip der Predigt des Evangeliums ist, so ist er auch die Bedingung ihrer Aufnahme und das Zeugniß und die Bewährung ihrer Wahrheit. Die Wassertaufe findet ihre Wahrheit und Bethätigung nur an der Geistestaufe, so daß die, welche jene empfingen, auch noch dieser theilhaftig werden, den Geist noch durch eine besondere Handlung empfangen mußten, um ihrer Gemeinschaft mit Christo gewiß zu sein.

So erweißt sich das Dasein des Geistes als eine geschichtliche Thatsache. Aber es fragt sich, ob sich das christliche Bewußtsein dieses Geistes als persönlichen und näher als des Geistes Christi, als des Resultates seiner Persönlichkeit bewußt war, oder ob es nur durch ihn unbestimmt sich erregt fühlte, ihn also als diese bloß erregende und belebende Kraft, als die unbestimmte Wirksamkeit des göttlichen Wesens wußte, in dem Sinne, wie er im alten Testamente wirksam erscheint? Wollten wir auf diese Unterscheidung uns einlassen, so würde es nicht schwer halten, Zeugnisse in Menge sowohl für die eine als die andere Behauptung beizubringen, Stellen, wie z. B. Apostlg. 4, 31. Eph. 4, 23. Röm. 8, 9., wo der Geist blos als wirksame Kraft, als sittliche Belebung erscheint; oder auch Stellen wie 2 Korinth. 3, 17. Galat. 4, 6, wo der Geist offenbar persönlich gefaßt und mit der Persönlichkeit Christi identificirt wird. Denn im Grunde ist der Geist sowohl das eine als das andere, sowohl die innere Erregung und Heiligung des christlichen Bewußtseins,

als die concrete Ursache dieser Erregung und die lebendige Wirklichkeit dieses christlichen Bewußtseins selbst.

Der Geist ist für das christliche Bewußtsein eine Objectivität, die von Aussen an es herankommt, eine für es bestimmende Macht und Autorität: es ist, was es ist, lediglich durch den Geist. Er ist aber auch zugleich sein concreter Inhalt, derjenige, wodurch es sich erfüllt weiß. Für sich ist es das leere und in Bezug auf die Wahrheit seines Lebens negative, seine positive Erfüllung und lebendige Wirklichkeit als eines christlichen ist nur der Geist. Insofern ist der Geist für das christliche Bewußtsein eine inhaltsvolle, in sich bestimmte Gestalt, eine mit sich erfüllte geistige Persönlichkeit. Aber als christliches ist es eben so durch die Persönlichkeit Christi bestimmt, die Person Christus ist eben so seine Autorität und concreter lebendiger Inhalt, in dessen Gemeinschaft es Leben und Seligkeit hat: Christus ist sein Leben, und was es lebt, lebt es nur in ihm und durch ihn. So sind die Persönlichkeit Christi und die Persönlichkeit des Geistes correlate Begriffe, durch welche das christliche Bewußtsein sich gleicherweise bestimmt weiß, und die es mit innerer Nothwendigkeit auf einander bezieht.

In der Reflexion auf den Geist ist also die Reflexion auf die persönliche Erscheinung Christi mit enthalten. Das christliche Bewußtsein kann sich die Persönlichkeit Christi nur in der Einheit mit seinem Geiste denken, und ist also genöthigt, wie es von beiden sich zumal bestimmt weiß, auch beide in ihrer Identität auf ihre persönliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi zurück zu führen, aber eben so auch den Geist als das Resultat der Persönlichkeit Christi zu setzen. Denn da in dem Geiste die Persönlichkeit Christi gegenwärtig ist und sich in ihrer Wirksamkeit offenbart, so ist sie dieses nur, in sofern sie in ihn übergegangen und sich in ihm zum Resultate geworden ist. Als die zum Geist gewordene und sich in seiner Verwirklichung in ihm gegenwärtige, setzt sie sich aber nothwendig als der wer=

dende und sich verwirklichende Geist voraus. Die Persönlichkeit Christi ist also eben so nothwendig in ihrer sinnlichen Erscheinung und Wirksamkeit Geist, als sie es in ihrer Vollendung ist, oder vielmehr, die Wahrheit derselben ist überhaupt der Geist, der, so nothwendig er in dem Resultate sich voraussetzt, in der Voraussetzung sein Resultat anticipirt.

Die erste Voraussetzung des Geistes ist er also selbst, und weil diese Voraussetzung die Voraussetzung eines Resultates ist, er selbst als der werdende, sich zu verwirklichende. Als solcher hat er sich nothwendig in der Voraussicht, als Zukunft. Diese Zukunft ist aber als seine eigene sein eigener Zweck, die Realisation und Verwirklichung seiner eigenen Gegenwart. So ist der Geist weissagend, weissagend von sich selbst, und der reinste Ausdruck dieser Weissagung ist der, daß er seine eigene Zukunft weissagt; wie er sich seiner selbst als des werdenden bewußt ist, so ist er auch seiner als des gewordenen sich bewußt, und in diesem Bewußtsein des nothwendigen Zusammenhanges zwischen seinem Werden und seinem Resultate, liegt die Gewißheit und Wahrheit seiner Weissagung. Die Wahrheit und Gewißheit der Weissagung ist also durch die Wahrheit und Gewißheit des Resultates bedingt, d. h., je mehr das Resultat selbst der Ausdruck des Geistes ist, mit desto größerer Sicherheit und Klarheit konnte er es voraussehen; denn der Geist hat nur die volle Gewißheit seiner selbst. Wo wir also in dem Resultate die Verwirklichung des Geistes in seiner Wahrheit erblicken, da sind wir auch berechtigt anzunehmen, daß es von dem Geiste, der sich darin selbst verwirklicht hat, auch mit voller Sicherheit geweissagt worden. Hieraus folgt, daß Christus nicht nur sich der Verwirklichung seines individuellen Daseins zur Persönlichkeit des Geistes bewußt gewesen, sondern daß er auch diese bestimmt und deutlich geweissagt habe.

Die Weissagungen Christi von der Sendung seines Geistes treten in den Evangelien mit sicherer Klarheit und Bestimmtheit hervor, und zwar in unmittelbarem und continuirlichem Zusammenhange mit ihrer Erfüllung. Es liegt nicht ein langer Zeitabschnitt zwischen der Weissagung und Erfüllung, wodurch die Entwickelung unterbrochen und das Resultat unsicher geworden, sondern der weissagende Geist geht in sein Resultat, als die Erfüllung seines Zweckes unmittelbar über. Mit dem Abschluß des irdischen Lebens Christi und seinem Hingange zum Vater tritt die Sendung seines Geistes ein; er geht zum Vater und sendet den Geist, so ist die Vollendung seiner individuellen Persönlichkeit, seine Verklärung, zur Persönlichkeit des Geistes geworden. Aber in dieser Bestimmtheit ist er auch von Christo geweissagt worden, als sein Geist, als die Vollendung und Fortsetzung seines persönlichen Wesens und Wirkens. Er ist der Geist des Vaters, aber er ist auch sein Geist: er ist der Geist des Vaters, in so fern er im Wesen Gottes gegründet, vom Vater ausgeht; aber er ist zugleich sein Geist, der von ihm gesendete, insofern er durch die Vermittelung seiner Persönlichkeit in die Wirklichkeit tritt und seine Wirksamkeit fortsetzt. Er wird es von dem Meinen nehmen und euch verkündigen, Joh. 16, 14 u. 15.; er wird euch alles lehren und euch erinnern alles deß, das ich euch gesagt habe. Joh. 14, 26.

In Wahrheit ist die Weissagung Christi von der Sendung seines Geistes die allergewisseste, weil darin der Geist nur seine eigene Gewißheit ausspricht, die Gewißheit nämlich der Realisirung seiner selbst durch sich selbst. Der Geist ist so nothwendig weissagend von sich selbst in seiner Zukunft, als er die unmittelbare Gewißheit seiner selbst und somit seiner Entwickelung und seines Fortschrittes ist. Aber diese Weissagungen sind auch zugleich die natürlichsten, unmittelbar mit der Persönlichkeit Christi gegebenen, weil es in der Natur und Eigenthümlichkeit derselben

lag, sich selbst zum Geiste zu verwirklichen, das Prinzip und der Träger des geistigen Lebens der Menschheit zu werden.

Wir wären also eher berechtigt in den andern Vorhersagungen Christi, z. B. von der Zukunft seines Reiches, seiner Wiederkunft zum Gerichte, etwas Schwankendes und Unsicheres anzunehmen, in so fern ihnen manches Fremdartige beigemischt ist, und sie nicht der reine Ausdruck seines Geistes sind; denn nur dasjenige ist in aller Weissagung das Wahre, was das Gepräge des Geistes trägt, oder das Zeugniß des Geistes von sich selbst, seinem Werden, seiner Selbstverwirklichung ist. In diesem Sinne genommen, haben jene Weissagungen Christi mehr den Charakter der alttestamentlichen, sie gehen auf eine unbestimmte Zukunft und enthalten einen Complex verschiedenartiger Ereignisse und geistiger Momente, die noch nicht in der Einheit des Geistes zusammengegangen und darum keine klare Voraussicht zulassen. Denn eben das Einzelne, Aeusserliche, Unwesentliche, nicht aus der Entwickelung des Geistes mit Nothwendigkeit Resultirende, macht die Weissagung unsicher, darum weil das Resultat kein nothwendiges, der Geist sich darin nicht selbst Zweck ist, oder doch nicht als der alleinige Zweck seiner selbst aus der Zufälligkeit rein herausgetreten und sich gegenständlich geworden ist.

So wären wir also auf dem umgekehrten Wege als die historische Kritik zu dem Resultate gelangt, daß die Weissagungen Christi von seiner Zukunft als Geist historische Wahrheit haben, und dieses Resultat ist um so gewisser, als es nicht ein aus äußeren oder inneren Gründen erschlossenes, sondern der Erweis der Sache selbst ist. Die historische Kritik behält immer das Unzuverlässige und Unsichere, daß sie nur auf Gründe für die Wahrheit sich stützt, nicht aber das Zeugniß der Wahrheit selbst gibt. Daher denn der Zweifel immer sein Recht behält, den an-

geführten Gründen andere entgegen zu setzen, und von einem anderen Punkte aus den Gegenbeweis zu führen. So haben wir in der neuern Zeit gesehen, wie mit der Aechtheit des Evangeliums Johannis auch diese Weissagungen Christi von der Sendung seines Geistes angefochten worden sind, und wie namentlich Strauß in seinem Leben Jesu sie als blosses Product der Messiasidee dargestellt hat. In dieser Ansicht ist allerdings die Wahrheit enthalten, daß die evangelische Geschichte ihr Prinzip nur an dem christlichen Geist hat; aber das ist nicht in dem Sinne zu nehmen, als wenn der christliche Geist die Geschichte producirte, oder das Geschichtliche nur die abstrakte Form seiner Wirksamkeit wäre, sondern vielmehr so, daß er das lebendige gegenwärtige Zeugniß der Geschichte ist, die in ihm zur Erfüllung gekommen. Der Geist der Gemeinde producirt ihren Christus nicht, aber er reproducirt ihn, und indem er ihn reproducirt, setzt er sich selbst als sein Product voraus. Oder umgekehrt, wenn der Geist der Gemeinde ihren Christus producirt, so ist dieß ein Beweis, daß das, was als Product erscheint, nur eine Reproduction ist, weil die Gemeinde, ohne die Persönlichkeit Christi als ihren lebendigen Inhalt und als das Resultat seines individuellen Lebens und Wirkens in sich zu tragen, entweder die Geschichte seines Lebens nicht hervorbringen könnte, oder, was sie hervorbrächte, eine reine Fehlgeburt oder ein völlig gehaltloses Machwerk sein müßte.

Die erste Zukunft Christi ist also das Dasein seines Geistes überhaupt, als das Resultat seines Lebens, daß sich seine Persönlichkeit zum Geiste entwickelte und darin sich vollendete; woraus die Nothwendigkeit hervorging, sie als weissagend vorauszusetzen, d. i. in der nothwendigen Beziehung ihres Werdens auf dieses ihr Resultat als Geist. Aber der Geist ist eben so nothwendig, als er das Resultat der persönlichen Wirksamkeit ist, selbst wieder wirksam, schaffend, individuell producirend und gestaltend.

Er hat das Prinzip der Gestaltung an seinem eigenen concreten Inhalt, wie er selbst Product ist, so ist er wieder producirend und zwar producirend diesen seinen concreten Inhalt, und da dieser der Inhalt einer Persönlichkeit ist, selbst Schöpfer einer neuen Persönlichkeit, eines neuen Menschen.

Der Geist im Christenthum hat nicht nur die Bedeutung, das formelle Prinzip eines neuen geistigen Lebens zu sein, es anregend, erweckend, sondern er ist selbst die wirksame Kraft dieses neuen Lebens und zugleich die concrete und lebendige Erfüllung desselben, er ist zugleich die Substanz der geistigen Individualität. Der Christ wird aus dem Geiste geboren, insofern ist der Geist Grund und Substanz seines Wesens, aber er ist auch zugleich in der Eigenthümlichkeit seines Wesens durch den Geist bestimmt, sein Leben ist auch in Ansehung seiner Form das Gepräge und der Ausdruck des Geistes; denn der Geist ist zugleich individuell und individualisirt sich in ihm, bildet ihn zu dieser geistigen Individualität und Persönlichkeit aus, dadurch, daß er seine eigene individuelle Persönlichkeit in ihm verwirklicht. Indem der Christ den Geist empfängt, gewinnt Christus Gestalt in ihm, d. i. wird der Geist in seiner Persönlichkeit in ihm verwirklicht, wird er eine individuelle Person in ihm. So erscheint diese geistige Persönlichkeit als die Geburt aus dem Geiste, als die Geburt eines geistlichen Menschen im Gegensatze des ersten natürlichen und fleischlichen Menschen: der alte Mensch ist gestorben und der neue auferstanden; und was nun diesen neuen Menschen erfüllt, belebt, beseligt, regiert, das Prinzip seines Lebens, die Seele seines ganzen Verhaltens ist, ist nur wieder der Geist, der in ihm individuell geworden, zu dieser individuellen Wirksamkeit sich herausgeboren hat.

Der Christ ist sich also seines individuellen Daseins als der Wirkung des Geistes bewußt, und hat darin die Gewißheit, daß der Geist gestaltgebend, individualisirend

sei. So setzt das christliche Bewußtsein den Geist als producirend voraus, es ist sich seiner Natur als einer schaffenden bewußt. Aber eben so hat es die Gewißheit, daß dieser Geist, der Geist Christi, aus seiner Persönlichkeit hervorgegangen und diese selbst in ihrem Resultate sei. Hierin liegt die Nothwendigkeit für es, sich diese Persönlichkeit Christi selbst als durch den Geist producirt zu denken, zunächst als geistige, in der durch den Geist hervorgebrachten Vermittelung, wie es sich selbst durch ihn vermittelt weiß. Aber die Vermittelung weißt auf die Unmittelbarkeit zurück. Indem das individuelle christliche Bewußtsein auf seinen Ursprung zurückgeht, kommt es dahin, die Persönlichkeit auch in ihrer Unmittelbarkeit als durch den Geist hervorgebracht zu denken. Wie der Christ aus dem Geiste geboren ist, so ist auch Christus aus dem Geiste geboren, und weil er das Dasein des Geistes in seiner Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit ist, so ist er auch in seiner unmittelbaren natürlichen Existenz aus dem Geiste geboren. So ist der Geist, wie der Vollender und die Vollendung der Persönlichkeit Christi, so auch ihr Prinzip und der Urheber seiner natürlichen Existenz als Individuum.

Die Lehre von der Geburt Jesu aus dem Geiste ist sonach in dem christlichen Bewußtsein wesentlich gegründet, und ergibt sich mit innerer Nothwendigkeit aus dem Begriff seiner gegenwärtigen schöpferischen Wirksamkeit in der Hervorbringung des individuellen christlichen Lebens, der neuen Kreatur in Christo. Es ist also ein Schluß, der zugleich ein wirklicher Rückschluß des concreten Begriffs, eine Rückbewegung seines eigenthümlichen Inhaltes auf den Anfang seines Werdens ist. Die mythische Ansicht leitet wohl auch die Entstehung der evangelischen Geschichte von der geistigen Empfängniß Christi aus dem christlichen Bewußtsein ab, aber nicht aus der wesentlichen concreten Erfüllung des Begriffs mit dem wirklichen Inhalte der

Idee, sondern nur aus subjectiven Vorstellungen und vorhandenen geschichtlichen Daten, die dann auf eine gegebene Objectivität, auf die Person des Messias nur übergetragen werden. Sie verkennt also die Natur und eigenthümliche Wahrheit des christlichen Bewußtseins, welche eben darin besteht, durch Christus nicht bloß formell bestimmt zu sein, nur Vorstellungen und sogenannte Ideen von dem Messias zu haben, sondern die lebendige gegenwärtige Wirklichkeit und Wirksamkeit dieser Idee selbst zu sein. Christus ist in seinen Gläubigen nicht bloß der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach gesetzt durch seinen Geist, und so ist er auch als der durch den Geist Gesetzte, nicht bloß der Möglichkeit nach, oder in Gedanken, in der Vorstellung, sondern realiter, dem Wesen und der Wirklichkeit nach vorausgesetzt. Indem das christliche Bewußtsein in sich den lebendigmachenden Geist erfährt, sich selbst in seiner concreten Wirklichkeit durch ihn gesetzt und erfüllt weiß, geht es an diesem Zeugniß, als dem concreten Zeugniß des Geistes von sich selbst, auf die Momente seiner Wirksamkeit zurück und wird so von ihm selbst auf seinen Anfang, sein erstes Werk und seine erste Wirkung zurückgeführt. Es ist aber dieses Zurückgehen des christlichen Bewußtseins das Zurückgehen des Geistes auf sich selbst; denn in dem christlichen Bewußtsein ist der Geist zum Individuum, zur lebendigen concreten Gestalt, zum geistigen Individuum geworden. Und so schließt der Geist sich nur mit sich selbst in seinem Anfange zusammen. Ist dieser Rückschluß gewonnen, so ist der Fortschritt von da bis zu seinem Ausgange gleichfalls gegeben; der Geist kann nun alle Stufen klar und bestimmt überschauen, auf denen er, von der unmittelbaren Wirksamkeit in der Geburt Christi an, durch alle Evolutionen seines individuellen Lebens, bis zur Geburt des neuen Menschen in Christo, der geistigen Persönlichkeit, und seiner Verwirklichung in der Gemeine fortgeschritten ist.

Allein dieser Schlußfolge aus dem Dasein der geistigen Persönlichkeit und ihrer Entstehung aus dem Geiste auf ihre natürliche Geburt aus dem Geiste scheint sowohl Vernunft als Erfahrung zu widersprechen, und die Kritik erhebt dagegen ihren alten gerechten Einwand, daß, was den Gesetzen alles vernünftigen Denkens und der Natur widerstreite, auch an sich unmöglich sei, und darum auch kein wirkliches Dasein habe. Wir sind aber auch keineswegs gewillt, etwas zu behaupten, was mit Vernunft und Naturgesetz im Widerspruch stehe, oder daß in der Geburt Christi sich etwas ereignet habe, was mit der Art und Weise, wie andere menschliche Individuen, oder der Mensch überhaupt ins Dasein tritt, im directen Gegensatz stände. Sondern unsere Meinung ist vielmehr diese, daß die Geburt des menschlichen Individuums überhaupt eine Geburt aus dem Geiste sei und sich die Geburt Christi von der anderer Menschen nicht absolut, sondern nur relativ unterscheide, nicht wesentlich, sondern nur dem Grade nach verschieden sei.

Alle Zeugung, auch die physische, ist durch den Geist bewirkt; denn der Geist ist das Allgemeine gegenüber dem einzelnen Individuum. Das Allgemeine hat aber auch zugleich eine concrete Existenz als Geschlecht, als Gattung. Die Gattung vollbringt ihren Zweck in der Zeugung, und macht zu diesem Zwecke das Individuum sich unterthan als Mittel, wodurch sie ihren Zweck erfüllt, sich erhält. In sofern ist der Geist das Prinzip der Zeugung, er ist es, der als Gattung im Individuum sich realisirt und ins unmittelbare Dasein eintritt.

Die Gattung ist aber selbst individualisirt, als Menschengeschlecht ist sie in sich selbst besondert als Volk, Stamm, Familie. In diesen Besonderheiten wird die Allgemeinheit des Menschengeistes zugleich beschränkt und erhält ein besonderes individuelles Gepräge, wird Volksgeist, Stammesgeist, Familiengeist, und prägt eben auch diese

Eigenthümlichkeit in der Zeugung aus, wodurch eine relative Beschränkung in das Product selber übergeht. Je mehr also das Product, das menschliche Individuum, das Gepräge dieser Eigenthümlichkeit an sich trägt, in ihm sich nur die Natur und Art dieser Besonderheiten darstellt, um so weniger ist es als aus dem Geist geboren anzusehen; und umgekehrt, je weniger in seinem Wesen dieser beschränkte Ausdruck sich zeigt, um so mehr werden wir berechtigt sein, seine natürliche Erzeugung selbst auf die Wirksamkeit des Menschengeistes überhaupt zurückzuführen.

Allein so wie das einzelne Individuum zunächst der Ausdruck jener besonderen Modificationen des Menschengeschlechtes ist, seines Volkes, seiner Familie, so sind diese Besonderheiten als Arten wieder die Specificationen des Menschengeschlechts überhaupt, und haben also zu diesem dasselbe Verhältniß, wie die einzelnen Individuen zu ihren Arten. In diesem Sinne enthält es also keinen Widerspruch zu sagen, daß mit der Natur und Art der Familie die Natur und Art des ganzen Menschengeschlechts in jedem einzelnen Menschen zum Dasein komme, und also jedes Individuum aus dem Geiste des ganzen Menschengeschlechtes geboren werde. So wie denn auch nur hieraus die Erscheinung sich erklären läßt, daß Kinder oft nicht nur keinem ihrer Eltern gleichen, sondern auch keinem Individuum ihrer Art, und so in bößem und gutem Sinne aus der Art schlagen. Ihre Natur und Art geht, durch das Medium ihrer Eltern und ihres Geschlechtes in die ganze Menschheit zurück und findet in ihr als der Totalität aller Besonderheiten auch die Bedingung der ihrigen.

Wieviel nun, bei der Geburt des Individuums auf Rechnung dieser Besonderheit, oder des Geistes des Geschlechtes überhaupt komme, dieß kann nur aus dem wirklichen Dasein des Individuums selbst und der Art seiner Wirksamkeit sich ergeben. Je nachdem der Geist desselben selbst nur in der Form jener Beschränkung, jener Familien-

und Volkseigenthümlichkeit sich hält und äußert, oder in seinen Aeusserungen mehr die Natur des allgemeinen Menschengeistes, des Menschlichen als solchen, offenbart, wird ihm auch mehr oder weniger die Geburt aus dem Geiste zuerkannt werden müssen.

Hieraus ergibt sich, daß sich die Geburt Christi nicht wesentlich von der anderer Menschen unterscheidet, indem wir in seinem Leben und Wirken sowohl diese beschränkenden, als universellen Momente der Menschheit finden. Er hat in der Natur und Art seines Seins und Wirkens die Weise aller andern Menschen, durch die Eigenthümlichkeit seines Volkes bestimmt zu sein, er entwickelt sich unter den in seinem Volke vorhandenen Bedingungen und Einflüssen und geht durch alle Zustände seiner besonderen physischen Existenz hindurch. Aber die Art, wie er diese besonderen Momente vergeistigte, verallgemeinerte, aus ihrer Vereinzelung in die Totalität seiner geistigen Existenz zusammenfaßte, und wie sie nun wieder aus dieser seiner geistigen Individualität zum Geist entwickelt hervortraten und Geist erzeugten und Ursache eines neuen geistigen und zugleich individuellen Lebens wurden, beweißt; daß dieses individuelle Wesen, das in dieser Weise und Folge sich darstellte, im eigentlichsten und wahrsten Sinne, als vom Geiste geboren ausgesagt werden müsse.

Allein in dem christlichen Bewußtsein liegt auch nur allein die Nothwendigkeit, die Wahrheit der Geburt Christi aus dem Geiste in diesem Sinne anzuerkennen. Damit ist keineswegs die Nöthigung verbunden, die evangelische Erzählung von der Empfängniß und Geburt Christi mit allen ihren Einzelheiten anzunehmen, indem nur dieses als wesentlich darin festzuhalten ist, daß darin die Wahrheit für den Glauben ausgesprochen, daß die Reinheit und geistige Erfüllung der Persönlichkeit Christi und der Wirksamkeit seines Lebens nur gleichfalls ihren Ursprung aus dem Geiste haben konnte. Auch finden wir nicht, daß

das christliche Bewußtsein, seit Entstehung der christlichen Gemeinde, an dem Aeusserlichen dieses Factums besonders festgehalten hätte; wir finden sogar keine Spur weder in der Apostelgeschichte, noch in den apostolischen Briefen, daß dieses Factums in der uns von Matthäus und Lucas aufbewahrten Gestalt Erwähnung geschehen, vielweniger, daß darauf ein besonderes Gewicht wäre gelegt worden. Das christliche Bewußtsein findet also kein Interesse daran, an der historischen Form desselben zu haften und sie dem Glauben zu vindiciren; es kann sie also ganz unbedenklich der Kritik Preiß geben, und den Sagen und Mythen anreihen lassen.

Wie der Geist das Prinzip der geistigen Individualität jedes einzelnen Gläubigen ist, so ist er auch das Prinzip einer geistigen Gemeinschaft der Gläubigen. Er ist als Geist der Urheber mancherlei Gaben und Kräfte und somit einer Wechselwirkung und gegenseitigen Vermittelung, wodurch eine Gemeinschaft hervorgebracht wird, worin jeder Einzelne seiner Persönlichkeit in der Identität mit der Gesammtpersönlichkeit der Gemeinde sich bewußt ist. Der Geist ist aber das vermittelnde Band dieser mancherlei Gaben und ihre concrete wirksame Einheit. «Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist: dem Einen wird gegeben durch den Geist das Wort der Weisheit, dem Andern das Wort der Erkenntniß nach demselben Geist; einem andern der Glaube, Einem Andern die Gabe gesund zu machen, einem Andern Wunder zu thun ꝛc.» Dieß alles wirket derselbe einige Geist, und theilet einem Jeglichen insonderheit zu, nachdem er will. 1 Korinth. 12.

Aber andererseits ist auch die Persönlichkeit Christi das Prinzip dieser Gaben, die Einheit der christlichen Gemeinschaft. «Es sind mancherlei Aemter, aber es ist ein Herr.» Er ist das Haupt der Gemeinde, sie ist sein Leib, die Fülle deß, der Alles in Allem erfüllt. Wie die Glieder eines Leibes mit ihrem gemeinschaftlichen Mittelpunkte,

dem Haupte, zusammengewachsen sind und von ihm beseelt und regiert werden, so hat die Gemeinde in Christo als ihrem Haupte ihr Centrum und Lebensprinzip. Eph. 1 u. 4. So gehen also in dem Bewußtsein der Gemeinde in Bezug auf ihr Verhältniß zu Christus und seinem Geiste, beide Begriffe als an sich identisch, ineinander über, und es macht für die Gemeinde keinen Unterschied, ihr Dasein und den mannichfaltigen Reichthum ihres geistigen Inhalts auf den Geist oder auf die Persönlichkeit Christi zu beziehen, indem sie sich wie von dem einen, so von dem andern bestimmt und erfüllt weiß. Indem aber die Gemeinde ihren Ursprung mit der Mannigfaltigkeit ihrer Gaben auf Christus zurückführt, setzt sie zugleich dieselbe in ihm in ihrer ursprünglichen concreten Einheit voraus. Wie sie sich der Vielheit dieser Gaben in lebendiger Wirksamkeit bewußt ist, so ist sie sich auch ihrer lebendigen Einheit bewußt. Das Bewußtsein der Gemeinde faßt also diese auseinandergegangenen und in die Vielheit vertheilten Gaben in die Einheit ihres Ursprungs und Prinzips wieder zusammen, in dem, in welchem alle Dinge zusammengefaßt sind, in ihrem Haupte, Eph. 1, und erzeugt so, mit innerer Nothwendigkeit ihres Begriffs, die concrete Einheit der mit allen ihren Gaben und Kräften erfüllten und somit vollkommenen Persönlichkeit ihres Stifters. So ist er selbst der vom Geist Erfüllte, Gesalbte, voller Weisheit und Erkenntniß, er, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen, so ist er der Wunderthäter, der Heiland, Todenerwecker, so sind alle δυναμεις in ihm vereinigt, die in der Gemeinde an einzelne Glieder vertheilt sind, und weil er ihre ursprüngliche Einheit ist, auch in ursprünglicher lebendiger Wirksamkeit und Fülle.

Wir treffen hier abermals mit der mythischen Ansicht in Einem Punkte zusammen, darin nämlich, daß die Gestalt des Messias, der vollkommenen Persönlichkeit des

Christus uns aus dem Bewußtsein der Gemeinde hervorgegangen ist. Aber es zeigt sich sogleich darin wieder ein wesentlicher Unterschied, daß diese Gestalt hier eine reelle, dort nur eine ideelle Geltung hat. Die mythische Ansicht läßt das Bild des Messias mit den auf ihn bezogenen Reden und Thaten auch aus dem Bewußtsein der Gemeinde entstehen, aus dem Bewußtsein ihres christlichen Geistes und der in ihr durch denselben angeregten Begeisterung und Wirksamkeit seiner mannigfaltigen Gaben, aber nur so, daß aus dieser Gesammtwirksamkeit das Bild einer bloß ideellen Einheit erzeugt wird, der bloße Widerschein und Reflex des Geistes, nicht seine wesentliche Einheit. Daraus folgt, daß sie auch diesen christlichen Geist und seine Gaben nicht als etwas Wirkliches, Wesentliches, concret Lebendiges, und somit als Product eines wesentlich realen Ursprungs, sondern nur für eine bloß formelle Wirksamkeit und unbestimmte Erregung und Begeisterung ansehen kann. Eben so kann dem auch die Gestalt des Messias, als die Einheit des Lebens der Gemeinde, nicht die lebendige reale Vermittelung derselben sein, sondern nur ein Complex mannigfaltiger, auf ihn übergetragener Prädicate, ein Ding von vielen Eigenschaften, aus der Vorstellung erzeugt, ohne die Nothwendigkeit in sich zu tragen, wirklich zu werden, und eben deßhalb es schon zu sein. Hier soll aber dargethan werden, daß die reale Wirklichkeit und Wirksamkeit des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit seiner Gaben und Kräfte, wie diese in dem Geiste ihren Ursprung und lebendigen Mittelpunct haben, mit Nothwendigkeit auf das Dasein einer concreten Persönlichkeit zurückweisen, in welcher sie als in ihrer wesentlichen Bedingung ursprünglich gesetzt sind.

In der That weißt jede Gemeinschaft, jedes Institut, jede Association, worin ein lebendig bildendes Prinzip, ein wirksamer Geist herrschend ist, auf das Dasein einer Persönlichkeit zurück, worin er seinen Quellpunct, die

concrete Kraft seiner Organisation hat; der Geist als bloße Begeisterung, als Thätigkeit, Wirksamkeit überhaupt, ist ein bloßes Abstraktum, er schafft nichts, er bringt, als in sich selbst ohne concrete Erfüllung, auch nichts aus sich hervor; er hat seine Kraft und sein wirksames Dasein nur als Individuum, und wiederum nur als das Resultat und die im Resultate fortschaffende Kraft der individuellen Persönlichkeit. Darum ist der Ursprung jedes Gemeinwesens, sei es, bürgerlichen oder religiösen, an irgend eine große Individualität geknüpft, die in ihm als die lebendige Seele und als das organisirende Prinzip fortlebt und fortwirkt, der Grundtypus aller seiner Gestaltungen und Veränderungen bleibt, und aus der Gesammtwirksamkeit seiner Thätigkeiten stets neu und dem Wesen nach als dieselbe wiedergeboren wird.

So ist auch mit der Gemeinde Christi er selbst schon gesetzt und die Gemeinde kann nicht ohne ihn gedacht werden — die Glieder sind nicht ohne das Haupt, auch erzeugen die Glieder das Haupt nicht, sondern die Glieder als Theile des Ganzen haben die Bedingung ihres Daseins nur in ihrem Einheitspunkte, im Haupte. Hier reicht es also nicht aus, um die Entstehung der christlichen Gemeinde zu erklären, diesen Zusammenhang bloß äußerlich oder ideell zu nehmen, so daß die Gemeinde in Christus bloß die mögliche Bedingung ihres Daseins hätte, er dazu einen Anstoß gegeben; denn hier ist mehr als Möglichkeit, Anregung, Veranlassung, hier ist ein fortgehendes und fortgestaltendes, organisirendes und individualisirendes Lebensprinzip, das die Wahrheit und Wirklichkeit seines Zusammenhangs mit seinem Urheber durch sein eigenes Dasein und unmittelbare Wirksamkeit beweißt.

Nachdem wir nun so von einer geschichtlichen Thatsache, von dem Dasein der Gemeinde Christi auf die nothwendige Voraussetzung seiner Persönlichkeit als Messias geführt wurden, können wir von diesem Punkte aus mit Sicher-

heit vorwärts schreiten, um an dem Ziele wieder anzukommen, von wo aus wir rückwärts gingen: wir können die Entstehung der Gemeinde aus den vorhandenen evangelischen Zeugnissen deutlich und bestimmt sich verwirklichen sehen. Was sind aber das für Zeugnisse? Das erste ist, daß Christus sich selbst als die Erfüllung der auf ihn geschehenen Weissagungen ansieht. «Suchet in der Schrift, denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeuget.» Joh. 5, 39. Es wird alles vollendet werden, was geschrieben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn, Luc. 18, 31. So geht die Messiasidee mit ihrer Erfüllung aus dem Bewußtsein Christi hervor und von ihm in das Bewußtsein der Gemeinde über, sie ist nicht auf ihn übergetragen, sondern er ist selbst ihr lebendiges Bewußtsein und zugleich ihre concrete Erfüllung und Wirklichkeit. Denn der Messiasbegriff enthält dieß wesentlich in sich, zugleich der Begriff einer Gemeinschaft zu sein, indem in ihn schon eine concrete Vielheit eingegangen, das gläubige Bewußtsein aller derer, die auf ihn hofften, in ihm seinen Mittelpunkt gefunden hat, und diesen Inhalt von ihm aus wieder entfaltet.

Der Messiasbegriff ist kein bloß logischer Begriff; er existirt nicht in der Vorstellung, sondern in der Wirklichkeit, denn er ist seine eigene continuirliche Verwirklichung. Er verwirklicht sich fortwährend in einzelnen Individuen, bis er seinen Culminationspunkt in einer Persönlichkeit gefunden hat; und dann ist die Zeit erfüllt. Und als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, und mit seiner Erscheinung war auch zugleich seine Gemeinde gegeben. Denn die Erfüllung der Weissagung geht nicht allein auf Christus, sondern auch auf seine Gemeinde; die eine ist in der andern wesentlich enthalten, Christus kann nicht gedacht werden, ohne die Gemeinde, so wie die Gemeinde nicht, ohne Christus.

So finden wir es auch in der Wirklichkeit. Christus hat schon eine Gemeinde gegründet während seines Wandels auf Erden: er hat sie gegründet in der Gemeinschaft seiner Jünger. Sie waren zwar zunächst bestimmt, sein Werk auf Erden fortzusetzen und in dieser Beziehung an seine Stelle zu treten; aber sie hatten auch in Verhältniß zu ihm die Bedeutung einer Gemeinde, in welcher die Persönlichkeit Christi mit ihren Gaben und Kräften zunächst reflectirt und wirksam war. Er war der Weinstock, sie die Reben, in ihm war das Leben und die wirksame Kraft ihres Daseins, mit ihnen war er eins, wie der Vater mit ihm. Darum theilt er ihnen auch jetzo schon den Geist mit, ob er ihn gleich erst in der Zukunft verheißt und gibt ihnen die Macht Wunder zu thun. So ist die christliche Gemeinde schon ihrem Wesen nach gesetzt, die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern ist der Prototypus der christlichen Gemeinde und die Bedingung ihrer Existenz, welche darin liegt, daß sie nur in und mit Christus entstehen und bestehen kann.

Aber die Wahrheit der christlichen Gemeinde ist nur mit der Vollendung der Persönlichkeit Christi zum Geist gesetzt und darum an die geschichtliche Thatsache der Mittheilung dieses Geistes an die Jünger geknüpft. Die Persönlichkeit Christi in ihrer freien Existenz als Geist, abgelößt von ihrer endlichen Form, kann nun auch ganz und vollständig sich dem Leben der Gemeinde mittheilen und zum neuen Lebensprinzip werden in ihr. Aber obgleich abgelößt von dem Boden ihrer sinnlichen Existenz und endlichen Beschränkung, reproducirt sie doch nur sich selbst, entfaltet sie nur ihren eigenen schon daseienden Inhalt, und explicirt sich als solcher in die Persönlichkeit der Gemeinde. Indem also die Gemeinde Christi ins Dasein tritt, ist es eigentlich die Persönlichkeit Christi, die in ihr Gestalt gewinnt, sich in ihr explicirt und mit sich wieder zusammen-

schließt, und das Bewußtsein der Gemeinde ist nur dieses, diese Explication zu sein, ihre Vermittelung an der Persönlichkeit Christi zu haben, mit ihr zu sein, zu bestehen, zu leben und zu sterben.

Wie nun die Gemeinde aus der Wirksamkeit des Geistes entstanden, oder vielmehr sein unmittelbares Resultat ist, so ist es auch der Geist, durch welchen die Gemeinde sich erhält und dies christliche Leben in ihr vermittelt wird. Das Mittel aber, wodurch der Geist zunächst seine Wirksamkeit offenbart, sowohl in Stiftung als Erhaltung der Gemeinde, ist das Wort oder vielmehr die Predigt des Worts — κηρύγμα. — Das Wort ist die erste Objectivität des Geistes, so wie die erste Weise seiner Vermittelung. Es wird aber diese Vermittelung durch die Predigt des Worts in derselben Weise fortgesetzt, wie sie an die Gemeinde gekommen ist. Die Jünger werden zu Aposteln, indem sie das Wort, das der Meister ihnen mitgetheilt, weiter spenden und verkündigen. Was sie predigen und verkündigen ist nicht ihre eigene Lehre, sie sind nur Zeugen, nur Boten, sie zeugen, was sie gesehen, gehört haben, sie verwahren sich ausdrücklich gegen die Meinung und den Verdacht, als wenn sie von ihrem Eigenen etwas nähmen, oder aus der Welt, aus dem Schatze menschlicher Erkenntniß und Weisheit geschöpft hätten. 2 Korinth. 2.

Ihre Lehre ist also zunächst die Fortsetzung der Lehre Christi und in sofern Ueberlieferung; indem aber der Geist es ist, der sie leitet und in ihrem Geiste wirksam ist, ist diese Lehre zugleich in ihnen reflectirt. Es ist also ein Inhalt, der, indem er durch ihr Bewußtsein hindurchgeht, aus dem Reflexe desselben wiederhervorgebracht wird, nicht neu geschaffen, sondern nur wiedergeschaffen, reproducirt wird. Die Lehre tritt also in dasselbe Verhältniß zur Gemeinde, als sie zu den Jüngern selber stand; sie die bisher im Verhältniß zu ihrem Meister bestimmt waren, das Wort aufzunehmen und in sofern sich leidend verhiel-

ten, die treten nun zur Gemeinde an die Stelle des Meisters, so wie die Gemeinde ihre Stelle einnimmt und in Bezug auf die mitgetheilte Lehre sich bloß aufnehmend verhält. Wir finden also sowohl was Inhalt als Form betrifft, den ursprünglichen Typus der Lehre Christi in der christlichen Gemeinde erhalten, und sind also berechtigt, von der Natur und Beschaffenheit derselben, wie sie in der Gemeinde wirklich sind, auf den Charakter ihrer Ursprünglichkeit in Christus zurückzuschließen. Denn wir haben nicht allein in der Einfachheit und Lauterkeit des Sinnes der Apostel und in dem Umstand, daß sie sich für bloße Jünger ausgaben, die Bürgschaft, daß sie von dem Ihrigen nichts hinzugethan und wir also in ihrer Predigt die rechte Lehre von Christo haben, sondern wir haben auch darin, daß die Eigenthümlichkeit ihres Geistes durch die Persönlichkeit Christi und durch seinen Geist, als den lebendigen Ausdruck derselben, bestimmt war, die Gewißheit, daß uns in ihrer Predigt die Lehre Christi selbst in ihrem eigenthümlichen Geiste ausgesprochen ist.

Wollen wir aber erkennen, wie die Lehre Christi in der Predigt der Apostel reflectirt und objectiv geworden war, so müssen wir wieder darauf sehen, wie diese selbst in der Gemeinde objectiv geworden, sich in dem Bewußtsein der Gläubigen reflectirte; wir müssen die Aeusserungen dieses Wortes und die Gestalten betrachten, in denen es sein Dasein und seine Wirksamkeit in der Gemeinde kund gab. Hier können wir alles zusammen finden, was sich auf diesen Gegenstand bezieht, im ersten Briefe an die Korinther und namentlich im zwölften Capitel desselben, wo Paulus nicht allein die verschiedenen Arten der Wirksamkeit des Wortes, sondern auch zugleich die übrigen Thätigkeiten des Geistes, wodurch das christliche Leben in der Gemeinde vermittelt wird, zusammenstellt. Wir können aber diese Gaben (χαρίσματα πνευματικα) in drei Klassen theilen, wovon sich die erste auf die Erkenntniß

bezieht und sich im Worte kund gibt, die zweite auf die unmittelbare thatsächliche Wirksamkeit des Geistes als ἐνέργημα, δύναμις, die dritte auf dieselbe thatsächliche Wirksamkeit, aber insofern sie durch das freie sittliche Handeln vermittelt ist.

Unter diesem dreifachen Gesichtspunkte können wir die Gaben betrachten, durch welche der Geist sein Dasein in der christlichen Gemeinde in Wirksamkeit setzt. Reflectiren wir zunächst auf die Gaben, welche sich auf die Erkenntniß und somit auf das Wort beziehen, so treten uns hauptsächlich vier Arten derselben entgegen, unter welcher alle einzelnen begriffen sind: λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, die προφητεία und die γένη γλωσσῶν, woran die ἑρμηνεία γλωσσων sich anschließt. Ihrer Dignität und ihrem inneren Verhältniß nach sind sie aber vielmehr so zu ordnen, daß die γένη γλωσσων und die προφητεία, als dem Momente der Unmittelbarkeit entsprechend, die erste Stelle einnehmen, die σοφία aber und γνῶσις, als der Vermittelung angehörend, auf die andere Seite treten und zwar in dem Verhältniß, daß sich die Zungengabe zu der Prophetie verhält, wie die Gnosis zur Sophia.

Der Ausdruck γλώσσαις λάλειν erscheint, wenn man auf einzelne Merkmale sieht, in zweifacher Bedeutung. Er bedeutet einmal in andern Zungen reden, und sodann überhaupt in Begeisterung reden. In ersterem Sinne scheint er vorzukommen Apostlg. 2, 1 Korinth 12, 10, 1 Korinth. 14; als begeistertes Reden Apostlg. 10, 46, Apostlg. 19, 6. Jene Bedeutung scheint durch den Ausdruck ἑτέραις γλώσσαις, so wie durch die γένη γλωσσῶς näher bezeichnet, da hingegen da, wo diese nähere Bezeichnung fehlt und bloß γλώσσαις λάλειν steht, uns nichts nöthigt, dieses auf ein Reden in andern Sprachen zu beziehen. Aber es möchte überhaupt schwer halten, beide Bedeutungen genau auseinander zu halten, indem die hierher gehörigen Schriftstellen entweder in der einen Be-

deutung die andere nicht schlechthin ausschliessen, oder dem Conterte nach die eine in die andere übergreift; wie denn im Bewußtsein der Gläubigen beide nicht getrennt sind, sondern vielmehr als verschiedene Seiten ein und desselben Begriffs auseinander hervor und in einander zurückgehen. Die Bezeichnung ἑτέραις macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, indem sie nur Apostlg. 2. vorkommt, und wenn wir sie für sich betrachten, nichts weiter aussagt, als in andern, von den gewöhnlichen, abweichenden Redeweisen, reden; das Urtheil der Hörenden aber aus allerlei Volk, wo jeder sie τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ will reden gehört haben, kann um so weniger ein besonderes Gewicht haben, als es eben nur ihr subjectives Urtheil ist, das auch auf einer durch Analogie hervorgebrachten Täuschung beruhen konnte.

Die Gabe in Zungen zu reden, offenbart sich als die Wirkung der ausdrücklichen Mittheilung des Geistes und zwar des Geistes in seiner Fülle. Nicht Jeder der den Geist empfängt, redet in Zungen, sondern nur der πλήρης πνεύματος ἁγίου ist. Die Fülle der Begeisterung erzeugt also das Zungenreden, und hinwiederum ist jene die Wirkung von diesem: der in Zungen redet, redet in Begeisterung. So sind also beide in einander übergehende und aus einander hervorgehende Momente Eines Begriffs, und die Wahrheit dieses Begriffs liegt weder in dem einen, noch in dem andern, sondern in dem, worin beide eins sind, nämlich in dem Dasein und der Wirksamkeit der Geistesfülle in der Individualität des Subjects.

Das Zungenreden ist die erste, unmittelbare, noch ungetheilte Aeusserung des Geistes in der unendlichen Energie seines Wesens. Es ist die Wirksamkeit des Geistes in seiner Unendlichkeit und Totalität, in der Endlichkeit des noch unaufgeschlossenen subjectiven Bewußtseins. Das endliche Subject empfängt den Geist als einen Inhalt voll unendlicher Tiefe und Fülle, es selbst noch unselbstständig

ihm gegenüber und in sich selbst nicht reflectirt, vermag ihn nicht zu bewältigen, es ist eine ihm noch unadäquate Form; so bricht dieser Inhalt, unvermittelt durch den Begriff, hervor, zerbricht die enge Form, die ihn nicht zu fassen vermag und entfaltet so unmittelbar seinen unendlichen Reichthum. Das einzelne Subject erfährt an sich die Macht des objectiven Geistes, der an sich unendlich und als die Totalität aller seiner Bestimmungen es sowohl mit einem unendlichen Inhalte erfüllt, als auch über sich selbst hinaustreibt, denselben auszusprechen. In dieser Uebermacht des Geistes als des Allgemeinen über das einzelne Individuum, spricht es den Inhalt des Ganzen aus, ohne seiner einzelnen Momente mächtig zu sein, es redet mehr, als es selber in seiner Vereinzelung versteht, es ist sich seiner nur im Geiste bewußt. Aber der Sinn des Ganzen ist klar, als der Ausdruck des Geistes überhaupt, als das unmittelbare Zeugniß desselben in dem allgemeinen Menschenwort, in der allgemeinen Gottesstimme, die in dem Bewußtsein jedes Menschen ein entsprechendes Zeugniß findet. Das Zungenreden entspricht daher der δύναμις, als unmittelbarer Wunderkraft, als der Macht der That des allgemeinen Menschengeistes in und über das einzelne Individuum.

Die Gabe in Zungen zu reden ist darum eine Wundergabe, nicht allein, in so fern sie überhaupt durch den Geist gewirkt ist, sondern in sofern der Geist darin auf eine Weise wirksam ist, die seine absolute Macht über das individuelle Bewußtsein beweißt, und seinen unendlichen Inhalt unmittelbar im Worte kund gibt. Hieraus folgt, daß das Individuum, indem es im Worte sich ausspricht, einen Inhalt offenbart, an welchem es selbst nur einen negativen Antheil hat, daß es Dinge redet, deren Grund und Ursache in seiner Einzelheit und individuellen Besonderheit als solcher nicht liegt, es also etwas thut, das an sich das Maaß seiner Kräfte übersteigt. Der Ausdruck

des Wortes ist daher maßlos und überschwenglich; und weil der Inhalt ein unendlicher ist, so ist das Subject, indem es ihn ausspricht, der Sphäre des gemeinen Bewußtseins und der äußeren Wirklichkeit entrückt, und der Gegenstand der Rede ist nur das Unendliche, Uebersinnliche, nur dem Geiste Offenbare. Die in Zungen reden, preisen die großen Thaten Gottes, reden das Wort mit Freudigkeit und heiliger Begeisterung, preisen Gott oder weissagen.

Aber so wie in Ansehung des Inhalts das Subject sich negativ verhält, es vielmehr in dem, was es ausspricht, durch denselben bestimmt ist, so ist auch die Form dieses Inhaltes durch ihn selbst bestimmt, und was das Subject dabei mitwirkt, ist wieder nur das negative Moment darin. Das individuelle Bewußtsein vermag den gegebenen Inhalt nicht zu gewältigen, so vermag es ihm auch nicht die Form seiner Individualität aufzudrücken und somit ihn durch sich zu bestimmen. Die nächste Form der Bestimmtheit des Individuums ist aber seine Sprache, sie ist der nächste unmittelbare Reflex des in sich seienden Geistes. Gleicherweise ist aber dieses individuelle Gepräge der Sprache durch die Sprache der Nation, des Volkes bestimmt, und eins ist in dem andern verwachsen, so daß das Individuum in seiner Eigenthümlichkeit sich nicht äußern kann, ohne sich zunächst in seinem Idiom und in der Sprache seines Volkes auszusprechen. Aber diese Eigenthümlichkeit des individuellen Bewußtseins ist in dem Zungenreden aufgehoben in der Idealität des Geistes überhaupt; so wird dieser in seinem Inhalte frei und gibt sich aus sich selbst seine Bestimmung und die Form seines Ausdrucks. So wie also das Bewußtsein in diesem Verhältniß zum Geiste die individuelle Macht über sich verloren hat, so hat es auch die Macht verloren über die Form dieses Inhalts, ihn in der bestimmten Weise seiner Existenz, seiner Sprache, auszudrücken. Er hat sich selbst seine Sprache geschaffen,

und diese ist die allgemeine Menschensprache, in welcher das einzelne Idiom nur als einzelnes Moment neben andern erscheint, und mit ihnen in jenen allgemeinen Sprachschatz zurück und wieder aus ihm, und zugleich neben und mit jenen hervorgeht.

Die in Zungen reden, reden also ἑτέραις γλώσσαις, nicht in so fern sie wirklich in den bestimmten ausgeprägten Dialekten fremder Sprachen reden, denn diese Eigenthümlichkeit des Sprachidioms ist mit der Eigenthümlichkeit des individuellen Bewußtseins schon aufgehoben und in das Gemeinbewußtsein übergegangen; sondern in so fern die Aufhebung der individuellen Bestimmtheit des Bewußtseins wie der Sprache dieses nothwendig zur Folge hat, daß die Rede keinem bestimmten Gedankengange folgt, und also nicht in den bestimmten Sprachformen, wie sie die Objectivität bestimmter Begriffe sind, sich bewegen kann, und demnach aus einer Redeweise in die andere übergeht, wie eben der Geist in seiner Allgemeinheit und concreten Totalität das Individuum beherrscht und sein individuelles Bewußtsein in die Totalität seines Inhaltes und seiner Bewegung zurückschlingt und darin hält und treibt: «sie redeten, je nachdem der Geist ihnen gab, auszusprechen.»

Auch nöthigt uns nichts in den Stellen, wo das Zungenreden erwähnt wird, zur Annahme eines Sprechens in verschiedenen Volkssprachen. Gewöhnlich steht dieses γλώσσαις λάλειν ohne allen Zusatz; die γένη γλωσσῶν aber, von denen Paulus redet, bezeichnen überhaupt nur diese Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, worin das von dem Geist ergriffene und überwältigte Individuum den unendlichen Reichthum seines Inhalts offenbart. In der Stelle aber 1 Korinth. 14, wo Paulus am ausführlichsten von dem Zungenreden handelt, im Verhältniß zur Prophetie als dem bestimmten Ausdruck der Rede, wird das Zungenreden als die dunkele, verworrene Redeweise betrachtet, die eben um ihrer Unbestimmtheit und Vieldeutig-

keit willen, von den Hörenden nicht verstanden werden kann, weil ihre verschlungene Mannigfaltigkeit keinen bestimmten Begriff ausdrückt und keine deutliche Auffassung zuläßt. Das Zungenreden erscheint vielmehr dort als ein noch unentwickeltes Reden des noch in sich eingehüllten Bewußtseins, das darum nur dem Sprechenden selbst verständlich sei, dessen Sinn aber keine objective Bestimmtheit habe: er setzt daher das Reden δὶα τοῦ νόος dem Reden ἐν γλωσσῃ entgegen und verlangt, daß vermittelst der Auslegung erst dieser Sinn zum klaren Bewußtsein gebracht werde. Die Auslegung ist daher für das Zungenreden ein ergänzendes Moment und darum eine eben so wesentliche Gabe des Geistes, als jenes, weil nur durch sie jenes erst zu einem wirklichen Eigenthum des gläubigen Bewußtseins und für das gemeinschaftliche Leben ersprießlich werden kann.

Durch die ἑρμηνέια γλωσσῶν ist das Zungenreden mit der Weissagung, Prophetie, verknüpft. Die Auslegung bringt in das Zungenreden einen allgemein verständlichen, objectiven Sinn. Allein dieser Sinn ist doch erst in der Sache gefunden und aus ihr herausgefunden, ausgelegt; er ist nicht durch die eigene Bewegung ihres Begriffs aus ihr selbst hervorgegangen und durch sich selbst herausgestellt. Dieß geschieht durch die Prophetie. Die Prophetie ist eigentlich im Zungenreden schon enthalten, sie ist seine Wahrheit und sein immanenter Inhalt, aber dieser Inhalt ist noch nicht explicirt, noch nicht als eigenes Moment herausgesetzt, sondern noch eingehüllt in das subjective Gefühl und in die Vieldeutigkeit der Rede verschlungen. Das Eigenthümliche der Weissagung besteht demnach darin, diesen Inhalt für sich zu haben, ihn zum Objecte zu erhalten: das bisher Verborgene tritt heraus, aber da das Object noch nicht durch die freie Thätigkeit des Subjects vermittelt ist, so liegt es vorerst noch in der Ferne, und erscheint für das Subject als ein für es zu realisirendes.

So wird es weissagend im eigentlichen Sinne des Worts, es setzt seinen Inhalt als einen zukünftigen, und hat, da es sein eigener, aus ihm herausgesetzter Inhalt ist, vorerst die Gewißheit, daß es in ihm zu seiner Befriedigung gelangen werde.

Die Prophetie hat aber auch einen wirklichen gegenwärtigen Inhalt, durch welchen sie in ein thätiges Verhältniß zur Gemeinde tritt und ein Moment ihrer Vermittelung wird. Sie lehrt, ermahnt, tröstet, straft, bessert 1 Korinth. 14. Aber da das Object ihres wesentlichen Inhalts doch noch in der Ferne liegt und also noch nicht durch das Bewußtsein der Gegenwart vermittelt ist, so kann auch, was sie ausspricht, noch keine objective Giltigkeit als solches haben. Die Lehre der Prophetie hat darum noch das Gepräge der Subjectivität und somit der Einseitigkeit und Willkührlichkeit, worin die Möglichkeit des Irrthums enthalten ist. Die Prophetie kann Wahres und Falsches aussagen. Sie ist also für sich noch unbestimmt, es fehlt ihr das Kriterium der Wahrheit, das Merkmal der Objectivität. Zu ihrer Vervollständigung gehört also noch das weitere Moment, daß unterschieden werde zwischen dem, was dem Subject und dem, was dem Object zukommt, die διακρίσις πνεύματων, die Kritik der Prophetie, die Paulus ausdrücklich fordert. Die Weissagung soll nicht an und für sich gelten, sie hat die Unterscheidung als ein wesentliches Moment in sich. So ist die Autorität des Unmittelbaren, Gegebenen gebrochen, das Bewußtsein des unmittelbaren göttlichen Inhalts ist in sich selbst entzweit in Subject und Object, die Reflexion ist in den Glauben der Gemeinde und mit ihr der Zweifel eingetreten, aber eben dadurch der Weg zur Erkenntniß, zur γνώσις, geöffnet.

In der Prophetie ist der Unterschied eingetreten zwischen Subject und Object und somit die Möglichkeit der Gnosis, der Erkenntniß gegeben. Denn die Erkenntniß

beruht wesentlich darauf, daß das Subject sich gegenständlich geworden. Das Object der Gnosis ist aber der Glaubensinhalt und näher das Verhältniß der Gläubigen zu der bestimmten Offenbarung Gottes in Christo. Wie ist es nicht dem Apostel Paulus eine große, wichtige Angelegenheit, daß seine Gläubigen zu dieser Erkenntniß gelangen, und wie richtet er nicht in allen seinen Briefen inständige Gebete zu Gott, daß er ihnen gebe den Geist der Erkenntniß und erleuchtete Augen des Verstandes, daß ihnen offenbar werde das Mysterium des göttlichen Rathschlusses und der überschwenglichen Liebe, das in der Fülle der Zeit in Jesus Christus geoffenbaret worden. Eph. 1, 15. ꝛc. Phil. 1, 9. ꝛc. Koloss. 1, 9. ꝛc. Wie hieraus die Wichtigkeit der Erkenntniß für den Glauben folgt, welcher in jener erst zu seiner Vollendung gelangt, so ergibt sich auch daraus zugleich das Verhältniß, in welchem die Erkenntniß in der ersten christlichen Gemeinde zum Glauben stand: sie steht noch im Dienste des Glaubens. Das Interesse der Gnosis ist zunächst auf dieses subjective Verhältniß des Gläubigen zu seinem Glaubensinhalte beschränkt. Es ist ihm nicht um die Erkenntniß des objectiven Inhalts an sich zu thun, sondern nur in dieser bestimmten Beziehung zu seinem Glauben. Die Erkenntniß hat also noch einen subjectiven Zweck, nämlich im Glauben durch sie befestigt und dadurch selig zu werden. Diesen Zweck hebt Paulus bestimmt hervor, Phil. 1, 10. ꝛc. Koloss. 1, 10. ꝛc. Eph. 4, 14—16. Der Apostel erhebt sich zwar selbst bis zur speculativen Erkenntniß, besonders in Betrachtung des Verhältnisses des Evangeliums zum Gesetz und der besondern Offenbarung in Christus zur allgemeinen Offenbarung Gottes in der Natur und dem Menschen überhaupt, Röm. 1. Apostlg. 17.; aber nur um daraus die Nothwendigkeit des Glaubens zur Gerechtigkeit vor Gott herzuleiten. Oder er betrachtet die Natur und das Verhältniß Christi sowohl

zu Gott als zur Welt, so stellt er dasselbe wohl z. B. Koloss. 1, Eph. 1. u. 4. ganz in universeller Beziehung und als ein absolutes vor. Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in ihm ist Alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare — er ist der Herr über alle Herrschaft und Gewalten, Alles ist ihm zu Füßen gethan. Er ist vor Allem und Alles hat seinen Bestand in ihm. Allein so rein und tief speculativ diese Betrachtung ist, so dient sie doch nur dazu, um auf das besondere Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde überzuleiten, zu zeigen, wie er, in welchem Alles seinen Bestand hat, das Haupt seiner Gemeinde ist, ihr wesentlicher Inhalt, und sie sein Leib, seine Erfüllung; und also alle Einzelnen nur durch Theilnahme an ihm vermittelst des Glaubens, wahres Leben haben und der Erlösung theilhaftig werden können. So daß man wohl behaupten darf, daß diese Speculationen aus dem Interesse des Glaubens hervorgegangen sind und daß sie, ohne diese specielle Beziehung, nicht entstanden sein würden. Worin es denn auch seinen Grund haben mag, daß eben um dieser innigen Beziehung willen dieser allgemeinen Betrachtung zu ihrem speciellen Zweck, manche Ausleger und namentlich Schleiermacher, in diesen Stellen nur diese specielle Beziehung auf das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde haben anerkennen wollen.

Diese in der Gnosis noch vorherrschende subjective Bedeutung schreitet in der Sophia zu ihrer Objectivität fort. Denn die Weisheit ist die Bestimmtheit der Erkenntniß, sie ist als ihre objective Seite schon in ihr enthalten, und so enthält diese, eben weil sie jene als ihre Objectivität schon an sich hat, auch die Nöthigung in sich, zu ihr fortzuschreiten. So stellt Paulus die Weisheit als ein wesentliches Moment der Erkenntniß dar, als ihre nähere Bezeichnung und als das, worin sie die Bestimmtheit ihres Inhalts habe. Er bittet für seine Gläubigen

Eph. 1, 17, daß ihnen Gott geben möge den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntniß, und Koloss. 1, 9, daß sie erfüllt werden möchten mit der Erkenntniß seines Willens in aller Weisheit und geistlichem Verständniß. Hier ist also die Weisheit die nähere Bestimmtheit und somit Objectivität der Erkenntniß. Die Weisheit hat somit den Inhalt ihrer Erkenntniß nicht mehr bloß in subjectiver Beziehung vor sich, sondern betrachtet ihn als solchen an und für sich; das Göttliche ist um seiner selbst willen Gegenstand der Betrachtung. Es ist bloß um das Erkennen zu thun, das Wissen genügt und befriedigt an und für sich. So erscheint die Weisheit schon im alten Bunde, als die Lust und Freude der Menschenkinder, die um ihrer selbst willen geliebt und gesucht werden müsse, sie ist ihr eigenes und zugleich größtes Geschenk, und was sie gibt, ist nur wieder sie selbst: daß die Albernen weise und die Thörichten verständig werden.

Aber eben deßhalb, weil sie die Gegenständlichkeit für sich fixirt hat, wird diese auch für sie ein bestimmtes Object ihrer Thätigkeit. Daher ist die Weisheit wesentlich practisch. Sie geht auf die Objectivität als Zweck des Handelns, und ist somit Führerin und Ordnerin des Lebens und das richtige Maß des Handelns selbst. «Sehet zu, daß ihr vorsichtig wandelt, nicht als die Unweisen, sondern als die Weisen, Eph. 5, 15. In Weisheit wandelt gegen die da draußen sind,» Koloss. 4, 5.

Die Weisheit fällt in so fern mit der Prophetie zusammen, als sie auch auf einen Zweck, ein Ziel gerichtet ist. Aber die Weissagung hat ihr Ziel noch in der Ferne, sie kann daher ihren Zweck nicht selbst realisiren, sie hat nur die Gewißheit, daß er realisirt werde, so gewiß, als sie ihn als ihre Wahrheit und Wirklichkeit weiß; die Weisheit hingegen hat ihren Zweck in der Gegenwart und enthält somit, mit der Gewißheit ihn realisiren zu können, auch das Gebot, ihn realisiren zu sollen.

Durch die hier betrachteten Geistesgaben, das Zungenreden und die Prophetie auf der einen, und der Gnosis und Sophia auf der andern Seite, mit ihren Mittelgliedern, der Auslegung der Zungen und der Beurtheilung der Geister, ist das geistige Leben der Gemeinde vermittelt, sie sind die Exponenten der in ihr waltenden intellectuellen Kräfte und Thätigkeiten, durch sie ist die Gemeinde als eine solche constituirt, worin der Geist eine wirkliche Gestalt, eine für sich seiende Existenz erlangt hat. Aber diese Gaben sind auch äusserlich geschieden, sie sind eine Mannigfaltigkeit von geistigen Wirksamkeiten, die noch an Viele vertheilt sind: was der Eine hat, das hat nicht sofort auch der Andere, der Eine hat die Gabe in Zungen zu reden, aber es fehlt ihm die Auslegung, der Andere hat die Gabe der Weissagung, aber er kann die Geister nicht unterscheiden, nicht alle haben die Erkenntniß, nicht alle die Weisheit. Was macht diese Gaben zu einem gemeinsamen Gute Aller? Worin haben sie ihren gemeinschaftlichen Boden, ihr durchgreifendes Einheitsprinzip? Zunächst im Geiste, denn sie sind alle Gaben des Einen Geistes: es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist. Und dieser Geist ist nicht nur Geist an sich, sondern der Geist, der einen bestimmten concreten Inhalt hat: denn er ist der Geist Christi. Näher ist dann dieser Inhalt die immanente Wirklichkeit dieser Gaben im Glauben. Denn der Glaube ist ihre gemeinsame wesentliche Bedingung: ohne Glauben gibt es kein Zungenreden, keine Weissagung, keine Gnosis, keine Weisheit, er ist in allen und alle sind durch ihn. Der Glaube ist aber auch zugleich als besondere Gabe vorhanden: es gibt auch eine χαρίσμα πιστέως 1 Korinth. 12. Er ist also selbst in die Reihe dieser besondern Gaben eingetreten, hat sich aus seinem Grunde zur Besonderung erhoben, und ist eben deßhalb sowohl Grund, als selbst ein integrirendes Moment dieser Gesammtheit. Der Glaube ist aber in

seinem Wesen näher bestimmt als der Glaube an Christus, dieser ist der Inhalt des Glaubens, in ihm hat der Gläubige sein Leben, seine Wahrheit, seine Realität, in ihr ist darum das gläubige Bewußtsein als in seinen Grund versenkt. So führt der Glaube auf Christus zurück: wie der Glaube die Wurzel und das gemeinsame Element dieser mannigfaltigen Gaben ist, so ist Christus hinwiederum Grund und Inhalt des Glaubens. Indem also der Glaube alle diese Gaben in sich als ihrem Grunde trägt und mit seinem Inhalte durchdringt, er selbst aber hinwiederum in Christus als seinen Grund und Inhalt versenkt ist, so geht er auch, wie er selbst auf Christus zurückgeht, mit allen diesen Gaben auf ihn zurück, und wie demnach Christus der Inhalt des Glaubens ist, so ist er auch der Inhalt dieser Gaben, und eben deßhalb als ihr lebendiges Einheitsprinzip und als die concrete Wirklichkeit ihrer Gesammtheit, ihre concrete Totalität vorauszusetzen.

So wie nun diese Geistesgaben, durch den Glauben als ihr gemeinsames Element auf sich selbst und auf den Glaubensgrund, Christus, bezogen sind, so sind sie auch durch sich selbst auf sich selbst bezogen und durch einander vermittelt. Denn sie sind integrirende und sich wechselseitig ergänzende Momente ein und desselben Begriffs. Indem sie in Christus, als ihren gemeinsamen Grund und ursprüngliche Einheit zurückgehen, sind sie auch zugleich in dieser Integrität ihres Begriffs in ihm vorauszusetzen, so daß, wo sie in ihm hervortreten, sich in ihnen zugleich diese Integrität ihres Begriffs offenbart, eine in der andern und alle in der einen enthalten sind, keine also, getrennt von der andern, als für sich seiende, isolirte Gabe wirksam ist. In der Gemeinde, wo diese Gaben auseinander gegangen, der Begriff seine Momente hat auseinander fallen lassen, treten sie, wiewohl in ihrem Grunde und Wesen eins, doch in ihrer Wirksamkeit vereinzelt hervor, und die Einheit und Ganzheit ihres Be-

griffs wird nur durch die äußere Vermittelung ihrer Gesammtthätigkeit und Wechselwirkung hergestellt. In Christus aber als der individuellen Einheit einer Persönlichkeit, müssen sie an sich schon in dieser Totalität ihrer Aeusserung und Wirksamkeit erscheinen, so daß in ihm z. B. das Zungenreden nicht gedacht werden könnte ohne die Weissagung und diese nicht ohne jenes, und die Weissagung wieder nicht ohne die Gnosis und die Gnosis nicht ohne die Weisheit, und jede ihre Vervollständigung schon wesentlich an der anderen und an der Gesammtheit hätte. Aber dieses hindert nicht, daß nicht eine Gabe, je nach der Richtung der individuellen Geistesthätigkeit, vor der andern hervortreten könnte, denn sie sind nicht in absoluter Indifferenz, sondern als unterschiedene in der Einheit; indem sie also für sich hervortreten, wird dieser Unterschied nur in der hervorragenden Wirksamkeit der einen über die andere bestehen, ohne daß dadurch die Mitwirkung der anderen ausgeschlossen wäre. Vielmehr müssen wir voraussetzen, daß, weil diese Gaben in Christus in ursprünglicher Einheit vorhanden gewesen, und noch nicht durch die Reflexion des Denkens in sich vermittelt und zusammengehalten waren, auch jede derselben diese Seite der Unmittelbarkeit wird geltend gemacht und in ihrem Unterschiede für sich wird dargestellt, aber eben so nothwendig dann auch wieder, weil ihre Isolirung nur auf die Seite der noch unvermittelten Einheit fällt, an dieser Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit ihren Vereinigungspunkt mit den andern wird gefunden haben.

Sehen wir nun auf die Art und Weise, wie und in welchem Verhältnisse zu einander diese Gaben sich in Christus geäussert, so werden wir annehmen müssen, daß seine Persönlichkeit durch sie sich eben so müsse ausgesprochen und mitgetheilt haben, wie durch diese Gaben das geistige Leben der Gemeinde vermittelt ist. Sie hat sich in ihnen geäussert durchs Wort. Die erste unmittelbarste Weise

aber, wie die Gewalt des Geistes im Wort sich äußert, ist das Zungenreden, dessen nähere Bestimmtheit oder Wahrheit die Weissagung oder Prophetie ist. Wir müssen also auch in der Totalität seiner Gaben diese als integrirendes Moment gleichfalls voraussetzen. Aber weil wir sie nur als Moment vorauszusetzen genöthigt sind, so brauchen wir sie nicht als selbstständige, für sich seiende Wirksamkeit gelten zu lassen, sondern dürfen annehmen, daß in ihr zugleich die Prophetie, und in dieser wieder die Gnosis und Sophia wirksam gewesen. Das Zungenreden kann also in Christus nicht als isolirte Geistesgabe erscheinen, nicht in der Art, wie in der ersten christlichen Gemeinde, wo das individuelle Bewußtsein von der Objectivität des allgemeinen Geistes in der Weise überwältigt erschien, daß das Wort selbst der Ausdruck dieser unbestimmten, in dem Bewußtsein noch unvermittelten Allgemeinheit war, und ebendeßhalb als vieldeutig und verworren sich zeigte. Wie es also mit der Idee der persönlichen Würde Christi sich nicht verträgt, so nur unmittelbar im Dienste des Geistes zu stehen, so widerspricht es auch dem Begriff der Gesammtwirksamkeit der in ihm vorhandenen Geistesgaben, daß er in dieser noch unförmlichen, ungegliederten und in sich zusammenhangslosen Redeweise der Zungengabe sich sollte jemals geäußert haben.

Indem also in Christus das Zungenreden nicht als einzelne Gabe hervortritt, ist es in seiner Wahrheit, in der Prophetie, aufgehoben. Denn da die Zungengabe wesentlich schon Prophetie ist, so kann sie, wofern diese zugleich mit ihr gegeben ist, nicht für sich, sondern nur in dieser wirksam sein. Was also in jener in seiner Unmittelbarkeit hervortritt als Wort, das tritt hier ebenfalls als unmittelbar hervor, als Prophetie. Das Wort aber als unmittelbar Gegebenes in der Prophetie, als Prophetenwort ist das Wort Gottes. Der Prophet hat das Wort von Gott und verkündigt es als Gottes Wort;

dieß ist seine Eigenthümlichkeit als Prophet und dieß der Charakter des prophetischen Wortes. Der Prophet redet nicht von sich und nicht aus sich, sondern redet von und aus Gott, getrieben durch den Geist Gottes. In sofern spricht auch Christus sein Wort als Gottes Wort aus, seine Lehre als Gottes Lehre, seine Sendung als göttliche Sendung. Aber der Unterschied von der prophetischen Gabe als einzelner Gabe, zeigt sich sogleich wieder darin, daß der Prophet als solcher, seine Lehre, seine Sendung unmittelbar als eine gegebene, als einen speciellen Auftrag, als specielles Gotteswort ausrichtet, Christus aber seine Lehre, seine Sendung nur ganz allgemein auf Gott bezieht. Er empfängt keinen speciellen Auftrag, keine einzelne göttliche Mittheilung, sei es, durch Symbole, Vision, oder durch unmittelbaren Antrieb des Geistes; er ist sich nur der Wahrheit bewußt, daß sein Bewußtsein mit dem göttlichen Bewußtsein identisch, sein Wille als der des einzelnen Individuums durch den Willen Gottes bestimmt sei und darin seine Wahrheit habe.

Das weitere Moment der Prophetie ist, daß wie sich das einzelne Individuum durch die Macht des allgemeinen Gottesgeistes bestimmt und von ihm erfüllt weiß, es auch in gottbegeisterter Rede diese Fülle des göttlichen Inhaltes ausspricht, in verherrlichende Lobpreisungen und Danksagungen sich ergießt, die großen Thaten Gottes preißt. Auch diese Richtung der prophetischen Gabe werden wir bei Christus finden, er wird in heiliger Begeisterung zu Lobpreisungen des Namens Gottes sich erheben. Aber der Unterschied von der bloß prophetischen Begeisterung tritt wieder so hervor, daß in dieser das individuelle Bewußtsein sich eigentlich entschwindet, sich in der Allgemeinheit des göttlichen Inhalts verliert und über sich hinaus gerückt wird, bei Christus aber die Reflexion in sich und die bestimmte Beziehung seiner Persönlichkeit zu seinem objectiven Inhalte erhalten bleibt. Hierher gehören die prophe-

tischen Aussprüche, Matth. 11, 25—27, Joh. 12, 23—32, worin die reinste prophetische Ekstase, verbunden mit der innigsten Besonnenheit und Reflexion in sich und auf sein Verhältniß zu seinem Vater und seiner Bestimmung als Messias ausgedrückt ist.

Das dritte wesentliche Moment in der Prophetie ist die eigentliche Weissagung: der Geist hat seine Objectivität als eine noch zu realisirende, in der Zukunft vor sich und setzt sie als gewiß in dieser voraus. Auch dieses Moment müssen wir in Christus so nothwendig anerkennen, als er sein Werk als einen göttlichen Auftrag, als Gottes Werk ansieht. Denn so ist es nicht sein Werk, so steht es auch nicht in seiner individuellen Macht es zu realisiren; er erwartet aber diese Realisation so gewiß, als es Gottes Werk ist, und sieht es also auch in dieser Bestimmtheit als schon realisirt voraus. Darum gehören die Weissagungen wesentlich zum Charakter der Persönlichkeit Christi. Aber wir sehen auch sogleich das Moment des individuellen Bewußtseins und mit ihm der Erkenntniß als ein wesentlich unterscheidendes Merkmal von andern Weissagungen hereintreten, daß in diesen die Verwirklichung lediglich als Gottes Werk, unabhängig von der Thätigkeit des Individuums, betrachtet wird, bei Christus aber die Beziehung auf die persönliche Wirksamkeit wesentlich einbegriffen ist. Die Weissagungen Christi stehen in genauster Beziehung zu seiner Persönlichkeit, sie beziehen sich auf die Schicksale seiner Person, oder die Verwirklichung seines Reiches. Er ist also in dem Inhalt seiner Weissagungen als eines Gottgegebenen zugleich sich selbst gegenwärtig, er ist es selbst mit dem Resultate seines ganzen Lebens, was sich seinem Geiste als eine Wirklichkeit in der Zukunft darstellt. Woraus folgt, daß die Weissagung dadurch sowohl als die zuverlässigste erscheint, als daß das Moment der Subjectivität darin wesentlich erhalten ist.

Die Prophetie schreitet zur Gnosis fort, indem der in jener gegenständlich gewordene göttliche Inhalt ins glaubige Bewußtsein zurückgeht, also durch die Erkenntniß vermittelt wird. Denn die Erkenntniß besteht eben darin, den Glaubensinhalt nicht mehr ausser sich, sondern in sich als das Eigenthum des Subjects zu haben und sich mit ihm identisch zu wissen. Diese Zurücknahme des objectiven Inhalts in das subjective Bewußtsein geschieht aber vorerst in ganz unbefangener Weise, so nämlich, daß das Subject in jenem sich unmittelbar gegenwärtig und ihn eben so als den seinigen, als für es gesetzt weiß, als er an sich gesetzt ist; es weiß sich so wesentlich und nothwendig von ihm erfüllt, als er an sich seine Erfüllung und objective Wahrheit ist. Diese Identität des Subjects mit seinem Objecte als seinem göttlichen Inhalt, drückt Christus in den Stellen aus, wo er sein Leben und Wirken als eins mit dem Leben und Wirken des Vaters setzt. Ich und der Vater sind eins. Joh. 10, 30. Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch, Joh. 5, 17. Wie der Vater das Leben hat in ihn selber, also hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, Joh. 5, 26.; oder da, wo er sein Erfülltsein mit seinem göttlichen Inhalt als die concrete Einheit seiner Persönlichkeit weiß. «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Joh. 14, 6. Wer mich siehet, der siehet auch den Vater, Joh. 14, 9. Ich bin die Auferstehung und das Leben 2c.» Joh. 11, 25.

So wie nun dieses göttliche Leben in Christus zur concreten Persönlichkeit als einer daseienden Wirklichkeit vermittelt ist, so theilt es sich auch als eine solche den Gläubigen mit. Sie empfangen unmittelbar diesen göttlichen Inhalt, werden eins mit ihm, und so in dieser Aufnahme desselben in sich, zugleich mit seiner objectiven Wahrheit identisch. Das ewige Leben steht nicht mehr in der Ferne als ein Gegenstand der Erwartung erst in der Zukunft, sondern es tritt als ein wirkliches Gut in das

Bewußtsein ein. »Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben. Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben übergegangen. Ich bin das Brod des Lebens 2c.« Joh. 5. Joh. 6. Joh. 3. In diesen Aussprüchen ist die Erkenntniß bis zur Wahrheit fortgeschritten, daß die objective Wahrheit mit der subjectiven Gewißheit identisch sei, oder daß vielmehr das Subject die Wahrheit seines Glaubensinhaltes in der Gewißheit seines Erfülltseins von ihm habe.

Nach der Seite der Aeusserlichkeit hat das Subject zunächst seine Objectivität an dem, womit es in nächster Verbindung und Verwandtschaft steht, an dem Familien- und Volksgeist, an den Sitten, Gesetzen, an der Verfassung, kurz an der geschichtlichen Existenz seines Volkes. Diese nimmt es zunächst in den Kreis seines Denkens, Wollens und seiner Bestrebungen auf, und wenn es diesen Inhalt in sich aufnimmt, so macht es ihn auch zum Gegenstande seiner Thätigkeit, sucht in ihm sein Dasein zunächst zu verwirklichen und seine Bestimmung zu erfüllen. So hat auch Christus zunächst an dem geschichtlichen Dasein seines Volkes seine Objectivität, es ist es, woran er sowohl zur Erkenntniß seines Berufes kommt, als welches er auch zum Objecte der Erfüllung desselben macht. Er weiß sich aus diesem Volke entsprungen, er hat den Inhalt seines individuellen Daseins aus den geschichtlichen Elementen desselben empfangen; so ist er mit seiner Geschichte verwachsen, sein Leben, seine Schicksale sind auch die seinigen. Daher beschränkt Christus, im eigentlichen Sinne, seine Wirksamkeit zunächst auf sein Volk, und diese Beschränkung ist wesentlich, sie ist mit seinem Verhältniß zur geschichtlichen Existenz seines Volkes so nothwendig verbunden, daß sie von seiner Erscheinung, wie von seiner Wirksamkeit nicht getrennt werden kann. Es ist ein we-

sentliches Moment seiner Erkenntniß, daß er zunächst und unmittelbar nur der Messias seines Volkes sei, daß er nur in die Welt gekommen zu Folge der seinem Volke gegebenen Offenbarungen und Verheissungen und er nur diese auszuführen und zu erfüllen habe, daß er nur ihm allein angehöre und verpflichtet, nicht geschickt sei, denn zu den verlorenen Schaafen aus dem Hause Israel. Daher er auch seine Wirksamkeit nur zunächst den Seinigen zuwandte, in dem Sinne, daß es nicht recht sei, den Kindern das Brod zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen, und auch seine Jünger, in der ersten Sendung, nur zu den verlorenen Schaafen aus dem Hause Israel sandte und ihnen ausdrücklich verbot, in der Samariter Städte und auf der Heiden Straße zu gehen. Matth. 10.

So ist also die Erkenntniß, unter dieser Form der Besonderung, ein wesentliches Moment im Leben Christi als Messias, und findet daher seine Auflößung nicht in einem andern, sondern muß für sich festgehalten werden. Daß Christus als der Erlöser des ganzen menschlichen Geschlechtes sich darstellte, dieß hebt jene wesentliche Beziehung zu seinem Volke nicht auf. Denn er ist jenes nur, in sofern er dieses ist, er ist nur der Erlöser der Welt, indem er das Gesetz seines Volkes erfüllt. Dieses Moment der Besonderung ist, als der concrete Inhalt in seinem Erlösungswerk, dasjenige, wodurch die Erlösung einen wesentlichen Gehalt hat, daß sie nicht als bloßer Gedanke, oder erst zu realisirendes Ideal in weiter unbestimmter Ferne steht; sondern ihren Anfang und wirkliche Erfüllung schon in der Gegenwart hat. Mit der Erscheinung und Wirksamkeit Christi in seinem Volke ist der göttliche Rathschluß schon erfüllt, das Weitere ist die Fortsetzung und Entwickelung des angefangenen und in seinem Anfange schon wirklichen Werkes. Beide Gedanken also, sowohl der, daß Christus nur gekommen sei zu den verlorenen Schaafen aus dem Hause Israel, als der, daß er auch

andere Schaafe, die nicht aus diesem Stalle sind, herzurufen und Eine Heerde und Ein Hirt sein werde, lassen sich in der Einheit seines individuellen Bewußtseins recht gut vereinigt denken, so nämlich, daß er das Moment der Besonderheit als das wesentliche, als Grund und Bedingung, jenes aber der Allgemeinheit als seine Folge und weitere Entwickelung sich dachte, und darum über dieses letztere sich nicht in derselben Bestimmtheit aussprechen konnte.

Es bleibt uns noch übrig, auch die Sophia als ein wesentliches Moment in dem Leben Christi nachzuweisen. Sie ist zwar in der Allgemeinheit und Objectivität, wozu sich, wie wir eben gesehen, die Gnosis, erweitert, schon enthalten; aber diese hat doch die Besonderheit als ihre Bedingung und ihren wesentlichen Gehalt noch an sich, sie ist demnach in dieser Besonderung noch beschränkt und kann nicht sich selbst gleich hervortreten. Dieß geschieht in der Sophia als solcher: sie ist die eigentliche Objectivität der Gnosis, in sofern der in dieser noch subjective Inhalt aus seiner Innerlichkeit heraustritt und sich in der Form freier Objectivität darstellt. Die Form wird so dem Inhalte gleich, oder der Inhalt hat nun selbst die Form der Allgemeinheit.

In Christus zeigt sich dieses nothwendig so, daß er den absolut göttlichen Inhalt, mit dem er zunächst in der Subjectivität seiner Persönlichkeit, dann in der geschichtlichen Existenz seines Volkes sich identisch wußte, aus dieser Beschränkung heraustreten läßt, und ihn in der Form seiner Allgemeinheit ausspricht. Indem er so die Form der individuellen und volksthümlichen Beschränkung verliert, wird er ein allgemeingültiger, von Allen aufzunehmender, allgemein mittheilbarer und für Alle verständlicher Inhalt: er wird zum Gemeingut der Menschheit überhaupt. In dieser Objectivität der Erkenntniß, wird das Bewußtsein Christi zum Bewußtsein der Menschheit

erweitert, das Wort Gottes wird zur Lehre verallgemeinert. Nun ist es erst Lehre, weil es der Ausdruck des allgemeinen Selbstbewußtseins ist, und eben darum gelehrt, Allen mitgetheilt und von Allen verstanden werden kann. Was also unter diese Kategorie gehört, sich als eigentliche Lehre Christi darstellt, das hat auch diesen Charakter allgemeiner Wahrheit: es sind für Alle verständliche und für Alle gültige Sätze. Dahin gehören z. B. Aussprüche wie: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten: meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat, so Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ich von mir selber rede; oder die allgemein sittlichen Vorschriften, die ihre Bewährung an sich in dem allgemeinen sittlichen Selbstbewußtsein haben, wie sie vornehmlich in der Bergpredigt zusammengestellt sind.

Diese Wahrheiten werden mit Recht für das allgemein Gültige, so wie für den Kern der Lehre Christi gehalten, in so fern in ihnen der göttliche Inhalt seiner Persönlichkeit in der Form seiner Absolutheit und eben deßhalb sich selbst gleichen Wahrheit ausgesprochen ist. Aber es ist eben so nothwendig, in ihnen die wesentliche Beziehung auf den concreten Inhalt der Persönlichkeit festzuhalten, aus welchem sie hervorgegangen sind, und welcher als ihre lebendige Seele und beseelende Fülle durch sie hindurch geht und in ihnen gegenwärtig ist, wenn nicht in ihnen aller concreter Gehalt sich verflüchtigen und in leere Abstraktionen bloß allgemein menschlicher Wahrheiten sich auflösen soll, in denen eben deßhalb der Charakter des Christlichen verwischt wäre. Und doch meint man nur dadurch der Lehre Christi den Charakter ihrer Allgemeingültigkeit und somit Göttlichkeit erhalten zu können, daß man von ihr die Persönlichkeit Christi ganz absondert und sie bloß in dieser leeren Beziehung auf sich selbst und an-

dern eben so abstrakten Inhalt betrachtet, da sie doch nur wesentlich dieses ist, Lehre Christi, Ausdruck seiner Persönlichkeit, des in ihm persönlich gewordenen Gottesgeistes, wenn ihr göttlicher Inhalt eben auch nur als der Inhalt dieser seiner individuellen Persönlichkeit betrachtet wird.

Indem also die Lehre Christi, nach der Seite ihrer Objectivität der Ausdruck der Weisheit und somit Lehrweisheit, aber zugleich, vermöge ihres concreten Inhaltes die Beziehung auf die Subjectivität darin wesentlich erhalten ist, so ist ihr Charakter die Sittlichkeit und ihr Zweck, den in ihr enthaltenen sittlichen Gehalt zu realisiren. Christus stellt demnach seine Lehren nicht als Wahrheiten an sich dar, nicht als Objecte des Denkens an und für sich, sondern in Bezug auf das sittliche Handeln, als Gebote, die erfüllt werden müssen. So wird der göttliche Inhalt seiner Persönlichkeit, der in die Objectivität herausgetreten, durch die Thätigkeit des Subjects vermittelt, wieder in seine Innerlichkeit zurück genommen, und so zum selbsterworbenen Eigenthum des Einzelnen. Was das Individuum vorher, in der Gnosis, in der subjectiven Innerlichkeit seiner Gemeinschaft mit Christus hatte, das gewinnt es nun, als seine freie That wieder, es tritt mit dem Inhalte seines Glaubens und seiner Erkenntniß in selbstbewußte, selbsterrungene Gemeinschaft, und hat somit in der Sittlichkeit die höchste Stufe seiner Vollendung erreicht.

Indem also durch das sittliche Handeln die Weisheit zur Erkenntniß zurückkehrt, so erscheint auch die Sittlichkeit als das Ziel und die Vollendung des christlichen Geistes. In der Sittlichkeit hat der christliche Geist seine Vermittelung in und mit sich selbst gefunden und ist mit seinem Inhalte identisch geworden. So ist er in und bei sich selbst, und in sich befriedigt; er hat kein Bedürfniß über sich selbst hinauszugehen und weitere Vermittelung zu

suchen, und so schreitet er auch in seiner Sphäre nicht weiter, er ist mit sich selbst versöhnt daheim bei sich selbst. Das Christenthum ist daher wohl Sophia, aber es ist nicht Philosophie; was über diese Sphäre hinausliegt, gehört dem speculativen Denken an.

Die bisher betrachteten Geistesgaben, wie wir sie in der ersten christlichen Gemeinde wirksam sahen und als Resultate des Geistes Christi, auch auf das Leben Christi zurückzuführen genöthigt waren, sind ihrer Natur und Wirksamkeit nach ideell, sie bewegen sich im Elemente des Geistes als solchen, und er ist in ihnen noch in der reinen Beziehung zu sich selbst. Aber der Geist offenbart auch sein Dasein in der Gemeinde als eine reale Macht, als eine thatsächliche Wirksamkeit, als unendliche Energie des Willens, und tritt in sofern in ein wesentliches Verhältniß sowohl zu seiner Leiblichkeit, als zur äußeren Natur und Welt. In dieser Beziehung ist er wesentliche Wirksamkeit und Wirkung zugleich, er ist sich selbst reell als die eigene sich selbst vollbringende Macht: er ist δύναμις und zugleich ἐνέργημα δυνάμεων. Als δύναμις in subjectiver Bedeutung ist er die unendliche Energie des Willens im Glauben, wodurch dieser in seiner Wahrheit und Selbstgewißheit gegen die äussere Welt sich behauptet, als δύναμις in objectiver Bedeutung ist er das, was Paulus unter den besonderen Geistesgaben 1 Korinth. 12, mit dem Ausdruck ἐνεργήματα δυνάμεων bezeichnet, die Macht dieser Energie über die Natur und äussere Welt.

Es ist von unendlicher Wichtigkeit für die Erkenntniß des christlichen Geistes, ihn nicht bloß als ideelle Thätigkeit zu fassen, als denkenden, erkennenden, lehrenden, sondern zugleich in dieser seiner realen Wirksamkeit festzuhalten, als thatkräftigen, lebensthätigen und sich in der That unmittelbar selbst verwirklichenden. Darum wird es auch als ein wesentliches Kennzeichen des christlichen Glaubens und Geistes angesehen, diese Wirksamkeit des Geistes

in sich zu haben, daß die Lehre sowohl, als der Glaube zugleich als diese Kraftäusserung sich beweise. So betrachtet es Paulus als ein wesentliches Kennzeichen seiner apostolischen Sendung, daß er nicht mit Worten menschlicher Weisheit unter den Korinthern aufgetreten, sondern mit Beweisung des Geistes und der Kraft. 1 Korinth. 2: Denn der Geist des Christenthums ist wesentlich dieses, nicht als Geist in seiner Allgemeinheit zu existiren, als der objective Geist eines Volkes, einer Nation, einer Gemeinschaft, so daß das einzelne Subject nur ein negatives Verhältniß zu ihm hätte, sondern als solcher schon Subject zu sein. Er hat sich aus seiner Allgemeinheit in die Innerlichkeit der Subjectivität zurückgenommen, in seinen eigenen Grund vertieft und in sich concentrirt. So ist er sowohl die unendliche Gewißheit und Zuversicht seiner selbst im Glauben, als auch die unendliche Energie nach Aussen, die Reaction gegen alles, was nicht er selbst ist, die negative Macht der äussern Welt, gegen welche diese in ihrer Selbstständigkeit sich nicht zu erhalten vermag. Indem das gläubige Subject sich seiner Identität mit dem objectiven Geiste bewußt ist, oder vielmehr die Gewißheit hat, daß dieser Geist in ihm ein lebendiges wirksames Dasein habe, ist es sich eben so seiner Macht über die Natur und äussere Welt bewußt, oder es hat sowohl die Gewißheit, daß jene sein Leben nicht gefährden können und ist in sofern gleichgültig gegen sie, als auch, daß sie seiner Wirksamkeit keinen Widerstand leisten, also für sie durchdringlich und von ihr zu bewältigen seien. In jener ersten Beziehung ist es die negative, in dieser die positive Macht über die Natur und Welt: die negative, indem es sie verläugnet, in der unendlichen Reflexion und Vertiefung in sich selbst sich über sie erhebt und sie somit überwindet, die positive, indem es durch die Kraft des Geistes und des Willens, als allgemeine Mächte, das einzelne Dasein bewältigt und jene als passive Momente gegen sich herab-

setzt. In jener negativen Beziehung beweißt sich der Glaube im Märtyrthum, in dieser positiven in der Wunderthat. So ist der Glaube in der ersten christlichen Gemeinde, als allgemeine Geistesgabe, sowohl der Sieg, der die Welt überwunden hat, als er zugleich eine besondere Gabe ist, eine χαρίσμα πνευμάτος, die nur einzelnen Individuen zu Theil geworden; denn Paulus zählt unter den einzelnen besondern Geistesgaben die πίστις namentlich auf.

Betrachten wir vorerst diese thatsächliche Wirksamkeit des Geistes in der Gemeinde in subjectiver Hinsicht, so stellt sie sich dar als die Negation der Realität der äußeren Welt, sowohl in Ansehung ihrer Freuden als ihrer Leiden: beide sind dem Gläubigen ein nur Negatives, das sein inneres Leben nicht zu beeinträchtigen, nicht zu erhöhen und nicht zu erniedrigen vermag. Er kann sowohl die Freuden und Genüsse des Lebens entbehren, als seine Entbehrungen, Schmerzen und Schrecken ertragen; die Selbstverläugnung geht bis zur Verläugnung des sinnlichen Daseins überhaupt, bis zur Freudigkeit selbst im Tode. Ein lebendiges Zeugniß dieses christlichen Geistes stellt uns der Apostel Paulus dar: wie er Alles für Schaden geachtet, auf daß er Christum gewinne, wie er in allen Wechselfällen des Lebens immer derselbe geblieben, wie er Alles zu tragen vermag durch den, der ihn mächtig macht, Jesus Christus. So kann er uns als Repräsentant der in der christlichen Gemeinde herrschenden Gesinnung gelten, die, indem sie sich in überschwenglichen Thaten offenbarte, eine Macht beurkundete, die das Maaß des Individuums überschritt und in sofern als Wunder erschien. Der Geist ist demnach, selbst in seinem unmittelbaren Dasein in der Wirksamkeit des Glaubens, schon eine wunderthätige Kraft, weil er dem Willen und der Energie des Einzelnen eine Kraft verleiht, daß er mehr thut, als sich aus seiner individuellen Kraft erklären läßt. Es ist zunächst die Wirkung dieser individuellen Kraft,

weil es von dem Individuum gethan wird, und ist doch zugleich höher als die Kraft des Individuums und in keinem directen Verhältniß zu ihr: so ist es von ihm vollbracht und auch nicht, die Macht der That liegt ausser ihm, in dem Geiste, der sie doch wieder für sich nicht wirkt. Und hierin liegt das Wunderbare in seiner ersten, noch subjectiven Bedeutung, es ist die Macht des objectiven über den subjectiven Geist und sein Wesen besteht darin, daß der Geist, der an sich allgemein und frei, unmittelbar auch Individuum ist, und auf individuelle Weise seine Wirksamkeit beweißt.

So wie nun der Geist in der Gemeinde als die intersive Macht des Subjects sich wunderthätig beweißt, so beweißt er sich auch als wunderthätig in objectiver Hinsicht. In jener Beziehung ist er solches in der unendlichen Energie gegen die äussere Natur, in dieser als die absolute, sie sich unterwerfende Macht. Die objectiven Wunder sind wesentlich constituirende Elemente der christlichen Gemeinde, die das Leben der Gemeinde unmittelbar auf werkthätige Weise vermittelnde Mächte. Es gehört vorerst zum Beruf der Apostel und zur Beglaubigung des Apostelamtes, Zeichen und Wunder zu thun: sie werden als solche gefordert und sind als die unmittelbaren Beweise des sie begleitenden Geistes vorhanden und als solche wirksam. Paulus beruft sich auf sie ausdrücklich, 2 Korinth. 12, 12. Aber so sind sie noch nicht näher bestimmt, es sind überhaupt Zeichen und Wunder, ohne qualitativ bestimmt zu sein, weder in Bezug auf ihre Natur, noch ihre Wirkung und ihren Zweck. Sie drücken in sofern bloß den allgemeinen Begriff des Wunders aus, daß der Geist an sich die ideelle Macht über die Natur sei, und diese daher gegen ihn sich als unselbstständig und passiv verhalte. So wie aber der Geist in keiner directen Beziehung zu ihr steht, insofern sie als das bloß Aeusserliche ihm gegenüber ist, so hat auch das Wunderbare als directe Wirkung des

Geistes auf die äussere Natur nur eine negative Bedeutung, und tritt nicht mit Bestimmtheit unter den Wunderwirkungen der Gemeinde hervor. Es kommen hier keine solche Wunder vor, wo durch die Wirkung des Geistes auf das bloß Sinnliche oder gar Unorganische der Natur, eine unmittelbare Veränderung oder Umwandlung hervorgebracht worden wäre, wie z. B. in den evangelischen Wundern der Verwandlung des Wassers in Wein, der Vermehrung der Brode. Solche Wunder also, als in dem Leben der Gemeinde nicht wirklich gesetzt, behalten in sofern eine bloß problematische Bedeutung, sie repräsentiren vorerst nur den Charakter des Wunderbaren überhaupt, ohne seinen wesentlichen Begriff, seine lebendige Wirklichkeit darzustellen.

Die Wundergabe ist aber auch in der Gemeinde näher bestimmt und zwar als Heilgabe, als χαρίσμα ἰαμάτων. Nur als Krankenheilungen haben die Wundergaben in der ersten christlichen Gemeinde eine bestimmte objective Bedeutung: nicht nur werden solche Heilungen von den Aposteln bewirkt, sondern sie werden auch als ein wesentlicher Bestandtheil der die Gemeinschaft constituirenden Gaben ausdrücklich aufgeführt, 1 Korinth. 12. Ihre nähere Bestimmtheit liegt aber darin, daß sowohl das Charakteristische des Christlichen, als die eigenthümliche Natur des Wunderbaren in ihnen ausgesprochen ist. Das Eigenthümliche des christlichen Geistes, in sofern er sich in der Gemeinschaft offenbart, ist, daß er ein Geist der Liebe ist, daß also das Leben der Gemeinschaft sich als das des Einzelnen, und das Leben des Einzelnen als das der Gemeinschaft beweißt, und daß der Geist in beiden diese Einheit vermittelt. Die Liebe aber in ihrer Unmittelbarkeit, als das werkthätige Dasein des Geistes überhaupt, kennt noch nicht den Unterschied des Geistigen und Leiblichen und macht darum auch keinen Unterschied in Ansehung des Zwecks ihrer Thätigkeit, sie ist lediglich Erbarmen,

Hingebung, Aufopferung, unmittelbares Darstellen also des Geistes der Gemeinschaft in dem Einzelnen, daß der Einzelne von ihm durchdrungen und durch ihn unmittelbar als lebendiges Glied der Gemeinschaft gesetzt sei, in ungestörter Einheit mit ihr und unverkümmerter Theilnahme an ihren Gaben und Segnungen. In dieser noch unvermittelten Thätigkeit des Geistes der Liebe also, ist sein nächstes Object eben er selbst in seinem noch unvermittelten Dasein, in seiner Leiblichkeit, daß er überhaupt in concreter Wirklichkeit existire, und, wie er selbst in sich gesund ist, so auch in seinem Leibe und allen Gliedern desselben, d. i., in der Gemeinde, ein gesundes mit sich einiges Dasein habe. Der Geist der Liebe als der wunderthuende ist demnach der Ausdruck der christlichen Liebe in ihrer noch unmittelbaren Wirksamkeit, es ist das unterschiedslose Erbarmen, welches, eben weil es auf den Unterschied nicht reflectirt, in seiner Wirkung unendlich ist. In den Krankenheilungen ist aber nicht allein das Charakteristische des christlichen Wunders, sondern überhaupt das Eigenthümliche des Wunders und seine Wirklichkeit dargestellt. Der Geist steht hier nicht mehr bloß in dem abstrakten Verhältniß zur Natur, ihre ideelle Wahrheit und Macht zu sein, sondern er beweißt sich als ihre wirkliche reelle Macht dadurch, daß er die Leiblichkeit, als sein Organ und unmittelbare concrete Wirklichkeit durch sich selbst bestimmt und somit sich in der That und wesentlich als wunderthuend beweißt, indem er den für die Reflexion vorhandenen Widerspruch des Allgemeinen und Einzelnen, des Geistes in seiner abstrakten Allgemeinheit und in seiner unmittelbar concreten Wirklichkeit, thatsächlich und auf unmittelbare Weise aufhebt.

Sehen wir nun auf Christus zurück und erwägen das Verhältniß, in welchem die hier betrachteten Geistesgaben zu ihm stehen, so werden wir finden, daß sie eben so auf ihn als ihren Ursprung und concreten Mittelpunct zurück-

geführt werden müssen, wie die ideellen Geistesgaben. Was aber hier als Mittelglied und Leiter erscheint, ist wie dort, der Glaube, vorerst als gemeinsame Grundlage aller Geistesgaben, dann aber auch in den realen geistigen Wirksamkeiten noch insbesondere dadurch, daß der Glaube selbst δύναμις ist, in ihm als solchem sich schon die Wunderwirkung offenbart. Indem also der Glaube auf seinen Grund, auf Christus zurückführt, führt er auch diese Wunderkraft auf ihn zurück. Sehen wir nun zuerst auf die Apostel, als die Träger und Repräsentanten dieses wunderwirkenden Glaubens, so finden wir, daß sie nicht allein die Wunder als wesentliche Bestandtheile und nothwendige Bedingungen ihres Apostelamtes ansehen, sondern auch diese Wunder bestimmt auf Christus als ihr Prinzip und ihren concreten Inhalt zurückführen. Was sie thun, thun nicht sie, sondern Christus wirkt es in ihnen. Als Petrus Apostlgsch. 3. jenes Wunder an dem Lahmen verrichtete, sagt er zur erstaunten Menge: Was wundert ihr euch darüber, oder was seht ihr auf uns, als hätten wir durch unsere eigene Kraft oder Frömmigkeit diesen wandeln gemacht? Ueber dem Glauben an seinen Namen hat diesen, den ihr sehet und kennet, sein Name gesund gemacht, und der Glaube durch ihn hat ihm gegeben diese Gesundheit vor euer Aller Augen. Er sieht sich also nur für das Organ Christi an, für das Medium der von ihm ausgegangenen wirksamen Kraft. Eben so setzt Paulus den vornehmsten Beweis seiner apostolischen Sendung darin, daß seine Wirksamkeit nicht bloß in Worten bestanden, sondern vornehmlich in der That, in Kraft der Zeichen und Wunder, durch den Herrn gewirkt. Röm. 15, 18. Beweißt sich aber das Apostolat durch Wunder, so ist es offenbar, daß diese selbst in Christus vorauszusetzen sind, weil nur die apostolische Sendung dieses ist, insofern die Apostel den in der Persönlichkeit des Meisters gegebenen Inhalt in sich aufnehmen und weiter leiten, oder die per-

sönliche Wirksamkeit Christi in sich und durch sich wiederholen. Man kann sich die Apostel des Herrn nicht als Wunderthäter denken, ohne ihn selbst als Wunderthäter zu denken.

Bei dieser innigen und zugleich wesentlichen Beziehung zwischen Christus, seinen Aposteln und seiner Gemeinde, sind wir genöthigt, von dem unbezweifelten Dasein der Wunderkraft und Wunderwirkung in den Aposteln und der ersten christlichen Gemeinde, auf ihr Dasein und ihre Wirksamkeit in dem Leben Christi selbst zurückzuschliessen: sie müssen in ihm vorausgesetzt werden, weil sich ihr Dasein als eine Fortsetzung seiner Wirksamkeit beweißt. Aber es fragt sich, in welcher Weise sie in Christus vorauszusetzen sind, und in welchem Verhältniß unter sich und zu seiner persönlichen Wirksamkeit? ob sie in der Weise sich bei ihm äussern konnten, wie in der Gemeinde, als vereinzelte Thätigkeiten und Wirksamkeiten, so daß die Wunderkraft mehr in subjectiver, oder mehr in objectiver Richtung thätig gewesen, sich mehr als Energie des Glaubens, oder als Heilkraft, mehr als die negative, oder positive Macht über die Natur bewiesen habe? Hierauf genügt dieselbe Antwort, die wir oben schon bei den ideellen Geistesgaben gegeben haben, daß, da sie auf die persönliche Wirksamkeit Christi als ihren Ursprung und Inhalt zurückzuführen sind, sie auch in seiner Persönlichkeit ihre concrete Einheit und Mittelpunkt finden und eben deßhalb nicht isolirt und vereinzelt hervortreten konnten, sondern ineinander wirkten und sich wechselseitig ergänzten. Aber eben deßhalb, weil die Persönlichkeit Christi die ursprüngliche concrete Einheit dieser Kräfte war, so war sie auch in ihrer Kraftfülle und Totalität zugleich ihre unendliche totale Wirksamkeit, welche gleichmächtig nach Aussen und Innen wirkte und in der Unendlichkeit ihres Selbstbegriffs eine Wirkung in der andern aufhob.

Die erste Wirkung der Wunderkraft erschien uns als die Macht des Geistes in der unendlichen Energie der Subjectivität, daß der Geist aus der Allgemeinheit seiner Objectivität in die Innerlichkeit des Individuums sich zusammennimmt, sich in sich vertieft und in dieser Concentration in sich selbst eine negative Macht gegen die äussere Welt gewinnt, gegen welche als das Nichtige und Eitele er sich in seiner Selbstständigkeit und Einheit erhält und somit die Welt überwindet. Diese negative Richtung finden wir auch im Leben Christi und müssen sie in ihm finden; denn sie ist das Wesentliche des christlichen Geistes, der eigentliche Nerv- und Kernpunkt des christlichen Lebens, daß der Geist aus der Zerstreutheit und Getheiltheit des äußeren Lebens in sich selbst, in seine eigene Tiefe zurückgesunken, und so in sich selbst erstarkt und zur Kraft geworden ist. Der Geist Christi ist darum wesentlich Kraft, δύναμις, Repulsion nach Aussen, so nothwendig als er das Ergriffen- und Begriffensein in sich selbst ist. Aber die Kraft in Christus kann in dieser negativen Richtung nicht verharren, sie ist, wie in sich vertieft und intensiv mächtig, so mit gleicher Energie nach Aussen ergossen und mächtig in der Wirkung auf Andere. Der Geist als die unendliche Intension und Concentration in dem Individuum Christus, wird so zur unendlichen Kraft, die mit gleicher Elastizität nach Innen und Aussen wirkt, und wie er in der Concentration in sich selbst die ganze Fülle seines Wesens zur unendlichen Energie in sich zusammenzieht, so in der Expansion nach Aussen, sich mit ihrer Totalität und ungetheilten Macht vorerst in sein physisches Dasein übersetzt und dann durch dieses seine Wirksamkeit auf Anderes beweißt. Ein Beispiel dieser unendlichen Energie des Geistes in dem Individuum Christus finden wir in der Auferweckung des Lazarus, Joh. 11, wo es von Christus heißt: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι, was offenbar Luther am richtigsten übersetzte: er ergrimmte im Geist.

Denn Grimm im guten Sinne, als Grimm des Geistes oder vielmehr Ingrimm im Geiste, drückt die unendliche Reflexion und Energie desselben in sich aus, daß er in dem Bewußtsein seiner unendlichen Macht über die äussere Natur und Welt, diese als das Nichtige und Eitele sich gegenüber weiß, und indem das Gefühl dieses Gegensatzes ihn mit tiefem Schmerz und Wehmuth ergreift, dieses Gefühl zugleich in die Reaction gegen die Prätension dieses Eitelen und Nichtigen, in den Zorn über die scheinbare Macht des Todes übergeht, den er, wie er ihn als das Nichtige weiß, als solchen setzt und in sich verzehrt. So wird diese Reaction gegen die Macht des Todes zur positiven Macht über ihn, indem die Energie des Willens ihn in seiner Nichtigkeit zu setzen, zur That wird, in der vollen Kraft ihres Wesens hervorbricht, sich vorerst in Gebete ausspricht und stärkt, und sodann als Machtgebot sich verwirklicht in dem lauten Zuruf: « Lazarus komm heraus!» Wir haben also in dieser Stelle ein sprechendes Zeugniß von der gleich intensiven und extensiven Kraft des Geistes in Christus, indem der Geist mit derselben Energie nach Innen und Aussen wirkt, oder vielmehr die unendliche Energie und Wirksamkeit seines Selbstbegriffs, seiner Reflexion in sich, in derselben Totalität und ungetheilten Macht nach Aussen umsetzt, und darum auch diese ungeheuere Wirkung hervorbringt.

Die nächste Wirkung dieser wirksamen Kraft in der Persönlichkeit Christi mußte nun an denen sich äussern, die mit ihr zunächst auch in Berührung kamen, an seinen Jüngern. Sie waren der unmittelbare Reflex dieser Wirksamkeit im Leben Christi: wie seine Lehre in ihrem Geiste zunächst sich reflectirte, so mußte auch diese lebendige Energie seines Willens ihrem Gemüthe sich unmittelbar einverleiben und zum Grundtrieb desselben werden. Und wenn es an sich schon in der Natur der Sache liegt, daß alle großen, hervorragenden Persönlichkeiten, auf ihre

nächsten Umgebungen einen bestimmenden Einfluß ausüben und diejenigen, welche mit ihnen in Verhältniß treten, mehr oder weniger zu bloßen Organen und Träger ihres Geistes und ihrer Eigenthümlichkeit herabsetzen, so müssen wir dieses in noch höherem Grade von dem Verhältniß Christi zu seinen Jüngern behaupten, sowohl wegen der unendlichen Hervorragung seiner Persönlichkeit über die ihrige, als auch insbesondere wegen der Eigenthümlichkeit ihres Berufs, bloß Organe seiner Thätigkeit zu sein. Denn was die Jünger zu Christus führte, was sie an ihm festhielt bis zur entscheidenden Katastrophe seines Lebens, war offenbar nicht die deutliche Erkenntniß seines Messiasberufs, auch nicht das rein geistige Bedürfniß der Belehrung und Beseligung, sondern vornehmlich dieser übermächtige Einfluß seiner persönlichen Kraft über sie, die als eine höhere Gewalt ihre Geister beherrschte und mit unsichtbaren Banden an sich fesselte.

Die Eigenthümlichkeit ihres Berufes bringt aber in ihrem Verhältniß zur Persönlichkeit Christi das Besondere hinzu, daß sie durch diese nicht allein in ihrer Richtung bestimmt wurden, sondern daß die in Christus wohnende geistige Kraft wirklich in sie überging, zu einer eigenthümlichen Kraft in ihnen wurde, die wieder auf Andere wirkte und in lebendiger Mittheilung weiter gespendet wurde. So wurden sie Träger nicht allein der Lehre Christi; sondern auch die lebendigen wirksamen Leiter der organisch-wirksamen Kraft seines persönlichen Lebens.

Diese Kraft theilt darum Jesus zu diesem Zwecke ausdrücklich seinen Jüngern mit. Als er sie aussandte, noch während seines Lebens auf Erden das Evangelium zu predigen, theilt er ihnen auch zugleich die Macht mit Wunder zu thun, ja er fordert als eine unerläßliche Bedingung ihrer Jüngerschaft diese Wunderwirksamkeit von ihnen. Und obgleich er ihnen den Geist in einem besondern Acte in der Zukunft erst verheißt, so läßt er doch denselben auch

jetzt schon als einen Ausfluß seiner Persönlichkeit, als einen Aushauch seiner individuellen Kraft in sie übergehen Joh. 20, zum Zeichen, daß, was in Zukunft in ihnen hervortreten, sich als freie Wirksamkeit und That offenbaren soll, jetzt schon in ihnen vorhanden, ihrem Sein und Wesen immanent sei. Wir haben also den Einfluß der Persönlichkeit Christi auf seine Jünger, die Wirksamkeit seines Geistes wie seines ganzen individuellen Lebens in ihnen als eine permanente und continuirliche anzusehen, die durch sie, als lebendige Organe und Mittelglieder, in die Gemeinde übergeleitet und zu eben so lebendigen Wirksamkeiten und thatsächlichen Vermittelungen in ihr geworden ist. Wenn es also allerdings wahr ist, daß durch den Tod Christi eine Störung in dieser Continuität des christlichen Geistes und Lebens entstanden, die nachher durch seine Auferstehung aufs neue belebt worden und durch die Ausgiessung des Geistes mit besonderer Energie hervorgetreten ist, so haben wir eben deßhalb die Veränderung, die in der Denkweise und Gesinnung der Apostel entstanden ist, nicht als das Dasein eines ganz neuen christlichen Lebens anzusehen, als wäre durch den Tod Christi ein völliger Abbruch geschehen, die Continuität gänzlich aufgehoben worden. Die Kraft war gebrochen, aber sie war nicht vernichtet, der Geist war deprimirt, aber er war nicht ausgelöscht. Die Auferstehung Christi war nur der Zündfunke, der die schlummernde Kraft wieder weckte, die objective Thatsache, an welcher das Bewußtsein der inneren Thatsache, der schon geschehenen geistigen Auferstehung, wieder erwachte, so daß der Geist nun, seiner selbst und seines göttlichen Inhaltes gewiß, diesen in seiner ganzen Fülle und unendlichen Mannigfaltigkeit ins Leben ergoß, darin ausbreitete und werkthätig erwies. So haben wir also die Wirksamkeit der Apostel in der christlichen Gemeinde als eine Fortsetzung der Wirksamkeit Christi, und die ihre Predigt begleitenden Kraftäusserungen und Wunderwirkun-

gen als das Resultat der in ihrem Geiste und Gemüthe objectiv gewordenen persönlichen Wunderkraft Christi anzusehen.

Die Wundergaben haben aber auch in der Gemeinde ein wirkliches objectives Dasein, sie sind wesentliche integrirende Momente des gemeinsamen christlichen Lebens. Es hat sich uns aber ergeben, daß sie als Wunder überhaupt, ohne nähere Bestimmung, eine bloß problematische Bedeutung haben, bloß die Möglichkeit ihres Begriffs, nicht aber seine Wirklichkeit ausdrücken, und darum auch kein reales Dasein in der ersten christlichen Gemeinde haben. Der bestimmte Begriff des Wunders in objectiver Beziehung, so wie die Realität derselben tritt erst in den Wunderheilungen hervor; sie sind wirkliche Facta, thatsächliche Verwirklichungen des Wunderbegriffs. Von unserm Standpunkte aus also, wo nur das wirklich Thatsächliche in der ersten christlichen Gemeinde uns als leitende Norm für das ursprünglich Christliche dient, in wie fern nur jenes das nothwendige Resultat von diesem ist, können wir auch nur solche Wunder in Christus voraussetzen, als deren objective Wahrheit und thatsächliche Verwirklichung uns die Wunder in der ersten christlichen Gemeinde erscheinen, also diese Wunderheilungen im eigentlichen Sinne des Worts; jene Wunder aber, in denen bloß der abstrakte Begriff des Wunderbaren, ohne seine concrete Erfüllung ausgedrückt ist, die bloßen Wunderzeichen, als die bloß abstrakte Macht des Geistes über der Natur, müssen wir von dem Leben Christi eben so fern halten, als sie kein geschichtliches Dasein in der ersten christlichen Gemeinde haben. Wenn uns aber doch dergleichen Wunder in der evangelischen Geschichte bestimmt entgegen treten, wie die Verwandlung des Wassers in Wein, die Vermehrung der Brode, so werden wir von unserm Standpunkte aus uns dagegen gleichgültig verhalten und es der historischen Kritik überlassen können, sich über das Factische derselben zurecht

zu finden; an und für sich nöthigt uns weder das christliche Bewußtsein, noch die Nothwendigkeit ihres Begriffs, noch ihre historische Beglaubigung, sie für wirkliche Tatsachen, oder objective Verwirklichungen des Geistes Christi zu halten.

Der Begriff des Wunders in seiner Wirklichkeit ist die unmittelbare Wirkung des an und für sich freien Geistes auf die Natur, daß der Geist, der seiner Natur nach ideell und in so fern frei und lediglich in sich, seine freie Selbstbestimmung ist, eben so unmittelbar in dem natürlichen Dasein gegenwärtig ist und Kraft seines freien Willens es bestimmt. Dieß erscheint darum als ein Wunder, weil es einen vom Geist selbst gesetzten Widerspruch auf unmittelbare Weise aufhebt. Denn der Geist hat als solcher kein unmittelbares Verhältniß zur Natur, sie ist gegen ihn das schlechthin Andere, seine Negation, und in sofern ausser ihm; er kann somit nur durch Vermittelung auf sie wirken, aber sie nicht unmittelbar bestimmen. Geschieht es doch, so ist etwas von dem natürlichen Gesetze Abweichendes, ein Wunder geschehen; es ist der in der Sache liegende, also factische Widerspruch, eben so factisch gelößt.

Allein so ist das Wunder noch nicht begriffen, es ist nur gesagt, was es ist, nicht aber, wie es ist, oder wird. So lange die Einsicht in die Genesis des Wunderbegriffs fehlt und der Punkt nicht aufgezeigt werden kann, wo denn beide, der Geist und die Natur zusammentreffen, behält der Zweifel sein Recht, und der logische Widerspruch läßt sich durch keinen Machtspruch einer unmittelbaren göttlichen Dazwischenkunft niederschlagen. Was wirklich ist, muß auch gedacht werden können, denn nur, was wirklich gedacht wird, ist auch wirklich. Das factische Dasein der Wunder also, oder ihre äusserliche historische Beglaubigung ist noch nicht hinreichend zu ihrer Wahrheit, sie müssen auch ihre Beglaubigung in dem Geiste selbst, d. i., in seinem Begriffe finden: sie sind nur für

ihn wahr und somit nur wirklich, in sofern er sie begreift, seinen Begriff in ihnen verwirklicht sieht. Soll also die Realität der Wunder dargethan werden, so muß gezeigt werden, daß dieser Widerspruch des Geistes und der Natur wesentlich, daß er im Begriff des Geistes selbst enthalten sei. Denn der Geist ist wesentlich concret und hat die Natürlichkeit als seinen concreten Inhalt an sich; der Widerspruch des Ideellen und Reellen ist also seinem Begriffe wesentlich und somit für diesen keiner mehr. Das Wunderbare fällt somit auf die Seite des Scheins, nämlich in den noch nicht begriffenen Widerspruch, und ist demnach ein mit der Verwirklichung seines Begriffs oder mit dem Fortschritte der Erkenntniß des Geistes von diesem seinem wesentlichen Inhalt verschwindendes Moment: indem der Geist zur Erkenntniß seines Begriffs gelangt, findet er sowohl diesen Widerspruch in sich gesetzt, als auch aufgehoben, also sowohl das Wunder, als auch nicht. Aber obgleich der Geist in seiner Entwickelung, eben indem er das Wunderbare begreift, über es schon hinaus ist, so enthält er doch in seiner Beziehung zur Natürlichkeit dasselbe als ein wesentliches Moment in sich. Denn der Geist, in sofern er concret ist, hat die Natürlichkeit zu seinem Inhalte, er ist wesentlich Individuum und somit in unmittelbarer wesentlicher Beziehung zur Natur. Aber diese Beziehung liegt nur in diesem seinem natürlichen Inhalt oder in der Natürlichkeit, in sofern sie die seinige ist. Der Geist kann, indem er sich auf die Natur unmittelbar bezieht, sich in ihr nur auf seine eigene Natürlichkeit beziehen; denn er steht nur im Verhältniß zu sich selbst, was nicht er selber ist, ist ausser ihm und für ihn nicht vorhanden. Der Geist aber in seiner Natürlichkeit oder in seiner unmittelbaren Existenz, ist Seele: die Seele ist der Geist als Natur, die reale Wirklichkeit der Seele ist aber ihr Organismus als Leib. Indem also der Geist unmittelbar auf die Natur wirkt, wirkt er im Grunde nur auf sich selbst,

als Seele, und da die Seele die Wahrheit des Leibes und sein ideeller Begriff ist, auch auf den Leib in und durch die Seele. Er braucht sich nur in der Totalität seines Wesens zu setzen, so setzt er sich als in seinem natürlichen Inhalte als mit sich identisch, als der in seiner Natürlichkeit ideelle und freie, und in seiner Freiheit und Idealität unmittelbar natürliche, sein Wille ist hier, in sofern er der Ausdruck dieser seiner Idealität in der Totalität seines Begriffs ist, auch die unmittelbare That dieses Zumal- und Ineinssetzens, so daß also die Wunderthat als die Wirkung dieses unmittelbaren Zusammenschlusses des Geistes mit sich selbst in der Totalität seines Begriffs erscheint.

Hieraus folgt, daß nur die psychischen Wunder im eigentlichen Sinne Wunder, wahre Wunder sind, weil in ihnen das, was den Begriff des Wunders ausmacht, die Wirksamkeit des an sich freien Geistes in seiner eigenen Natürlichkeit als Psyche und durch sie auf den organischen Leib, in seiner Wirklichkeit sich darstellt. Jene sogenannten Wunder aber, in denen nur die abstrakte Beziehung des Geistes zur Natur ausgedrückt ist, sind auch nur uneigentlich Wunder zu nennen; denn es fehlt ihnen das wesentliche Moment des Wunderbaren, nämlich, daß der Geist in dem Natürlichen unmittelbar auf concrete Weise gegenwärtig und wirksam ist. Das Wunder muß, in sofern es die That des freien Geistes in seiner Natürlichkeit ist, dieses Natürliche selbst zum Inhalte haben, oder es muß sich in ihm der Geist selbst in der Weise seiner Natürlichkeit darstellen. In jenen abstrakten Wundern aber, die nur den schlechten Begriff der Herrschaft des Geistes über die Natur aussagen, ohne doch das Concrete dieser Herrschaft selbst darzustellen, ohne sein lebendiger wirklicher Begriff zu sein, sind nur Formen, Zeichen des Wunderbaren, Wunderzeichen, ganz abstrakte Allgemeinheiten, denen, weil sie wesentlich keinen Inhalt haben, jeder Inhalt untergelegt werden kann. In diese Kategorie gehört alles,

was die Phantasie erregt und nährt, alles in sich Maßlose, Ungeheuere, Ausserordentliche, Portentose und Mirakulose, was, weil es an sich begriffslos ist und in keinen Rahmen sich fassen läßt, den Verstand betäubt und den Geist verwirrt und ins Schrankenlose hinaustreibt. Solange also das Wunder in der Sphäre des bloßen Wunderzeichens, der σημεῖμ und τέρατα sich hält, lassen wir es in dieser Schwebe sich halten, es nöthigt den Geist zu keiner Annahme, weil es keinen bestimmten Inhalt ausdrückt.

Dagegen halten wir uns desto fester an die psychischen Wunder, wie sie uns in dem Leben des Erlösers in reicher Mannigfaltigkeit und großer Bestimmtheit entgegentreten. Sie erscheinen uns als so viele unmittelbare Offenbarungen des reichen Geisteslebens des Gottmenschen, seiner in ihrer Totalität mit sich identischen Persönlichkeit. Denn das Wunderwirken ist nicht die Sache des Geistes als solchen, sondern bestimmt des Geistes in dieser mit sich einigen Totalität des individuellen Lebens, so daß der Geist als die freie Allgemeinheit, Kraft der inneren Energie seiner individuellen Bestimmtheit, alle Formen seines Daseins gleichmäßig durchdringt, und wie er sich in ihnen unmittelbar gegenwärtig und wirksam ist, vermöge seiner Identität mit sich, aus der Unmittelbarkeit seines natürlichen Daseins, sich wieder in seine Einheit mit sich zusammennimmt. So ist die Wirkung, indem sie die unmittelbare Darstellung seines ganzen Wesens ist, auch total und unmittelbar natürliche That. Wir müssen daher sagen, daß das Wunderthun nur auf zwei Geistesstufen möglich ist, auf der niedrigsten und relativ höchsten. Auf der niedrigsten, in wiefern hier der Geist, als von seiner Natürlichkeit noch nicht zum bestimmten Unterschiede gelangt, in ihr noch seine unmittelbare Objectivität und wirksame Kraft, Energie, hat; auf der relativ höchsten, in sofern die zwar eingetretene Scheidung von der Natürlichkeit,

durch die gleichmäßige, mit sich identische Wirksamkeit seiner Functionen eben so auf unmittelbare Weise durch ihn wieder aufgehoben wird. Was zwischen beiden Standpunkten liegt und was über ihnen liegt, ist ausser der Sphäre des Wunderbaren. Die Mitte zwischen beiden füllt die Verstandesthätigkeit und nüchterne Reflexion aus, wobei die Festhaltung des abstrakten Gegensatzes von Object und Subject nothwendig ist und somit das Wunderbare ausschließt. Was drüber hinaus liegt, ist das Reich der Speculation, worin der Begriff seinen Inhalt und seine Form an sich selber, die Natürlichkeit also nur die Bedeutung eines aufgehobenen, ideellen Momentes hat. Der Geist ist hier, indem er dazu fortgeschritten ist, das Wunder zu begreifen und es also als aufgehobenes Moment in seiner Entwickelung hinter sich zu haben, gleicherweise unfähig geworden, das Wunder zu verrichten, weil er, mit dem Verluste der Natürlichkeit, als wesentliches inhärirendes Moment seiner Thätigkeit, auch die unmittelbare Macht über seinen natürlichen Inhalt verloren hat.

Die Persönlichkeit Christi steht aber, ihrer Bestimmung nach, die Wahrheit auf unmittelbare Weise auszusprechen, sie als daseiende, gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes zu offenbaren, auf dem Standpunkte, diese Wahrheit des Geistes in der Totalität ihres Begriffs zu sein, oder in dem Unterschied seiner Momente eben so identisch mit sich zu sein, also die Natürlichkeit, als die lebendige Objectivität seines Geistes, unmittelbar auch als seine Wirklichkeit zu setzen. Daher sind die Wunder wesentliche Offenbarungen dieses seines Geistes, sie können von dem Begriffe seiner Persönlichkeit nicht getrennt werden, ohne diese selbst aufzuheben. Ohne die Wunder, ohne diese unmittelbaren Erweisungen der Einheit des Geistes und seiner natürlichen Existenz, des Göttlichen und Menschlichen im Individuum, müßten wir entweder Christus als Religionsstifter in die Reihe derer setzen, die wie Mahomet, bloß das abstrakte

Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des endlichen zum absoluten Geiste darstellen, oder als Lehrer in die Reihe der Weisen und Philosophen, die die Wahrheit zwar im Elemente des Denkens haben, aber nicht ihre concrete Wirklichkeit selber sind. Beides würde seinem Begriffe widersprechen. Er ist nur der Gründer eines neuen Lebens im Geiste, in wiefern er selbst die concrete Wirklichkeit desselben ist und thatsächlich erweißt, die wirkliche Erfüllung des Spruches: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.»

Diese Macht der Persönlichkeit in der Totalität ihres Begriffs beweißt sich nun eigentlich in der Krankenheilung. Denn in der Krankheit ist diese Identität des Geistes in der Totalität seiner Lebensäusserungen gestört; indem eine Störung in dem Organismus des Leibes eingetreten ist, kann ihn die Seele nicht gleichmäßig durchdringen und mit sich erfüllen. Sie ist also in diesem Zustande das Negative gegen die in sich gesunde Persönlichkeit. Diese gewinnt sofort eine Macht über sie, die Macht nämlich, die Negation als solche zu setzen, das heißt, sie zu negiren, und somit in die Positivität der Gesundheit und des Lebens umzuwandeln. Die Todtenerweckung gehört gleichfalls unter diesen Begriff, indem die Krankheit ein partieller Tod ist. Da aber die lebendige Beziehung des Geistes auf die Psyche die Wirkung auf den Organismus wesentlich bedingt, so muß auch diese als dabei mitwirkend gedacht werden. In der Todtenerweckung kann also der Tod nicht als die völlige Privation des Lebens, als die gänzliche Trennung der Seele von ihrem Leibe gedacht werden, sondern nur so, daß die Seele zwar im Leibe gegenwärtig ist, aber im Zustande völliger Gebundenheit und Bewußtlosigkeit, was am richtigsten durch Seelenschlaf ausgedrückt wird. Die Todtenerweckung ist demnach, was das Wort besagt, im eigentlichen Sinne eine Wiedererweckung, eine Auflösung der Gebundenheit und Zurückbringen der Seele

zu sich selbst, sie unterscheidet sich daher nicht absolut von der Krankenheilung, sondern nur durch die größere Gebundenheit der Psyche und die relativ größere Intensität der wirkenden Heilkraft. Eine andere Bedeutung haben aber auch die Todtenerweckungen in dem Sinne des neuen Testamentes nicht. Denn sie heissen ausdrücklich Erweckungen, das dafür gebrauchte Wort ist constant ἐγέιρειν, und wird sowohl von den gegenwärtigen Todtenbelebungen, als von der Auferstehung der Todten gebraucht. Eben so bezeichnet der Heiland sehr bedeutsam den Tod derer, die er aufzuwecken sich anschickt, als Schlaf. «Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe hin, ihn aufzuwecken. Das Mägdlein ist nicht todt, sondern es schläft.» Er sieht also den Tod im Verhältniß zu seiner lebendigen Kraft als einen Schlaf an, und somit diese Kraft selbst, als eine erweckende, belebende. Eben so verhält sich Christus zu den Entschlafenen bei der Auferstehung der Todten: er ist der Todtenerwecker. «Es werden Alle, die in den Gräbern liegen, die Stimme des Sohnes Gottes hören, er sendet seine Engel mit hellen Posaunen, erscheint mit der Stimme des Erzengels, mit der Posaune Gottes. In diesen Ausdrücken ist, abgesehen von dem Bildlichen, das darin liegt, die Wahrheit ausgesprochen, daß die Todten nur als Schlafende angesehen werden, als solche, in denen das Bewußtsein des Lebens nur deprimirt und gebunden ist, die aber die Empfänglichkeit für die Einwirkung der belebenden und auferweckenden Gotteskraft des Erlösers nicht verloren haben. Wie denn in der That der Tod, als absolute Privation des Lebens, das absolute Nichts ist, das nicht einmal die Negation seiner selbst enthält. Soll der Tod ins Leben übergehen, so muß auch das Leben als die Negation des Todes in diesem schon gesetzt sein. Die Todten stehen nicht auf, sondern die Lebendigen stehen von den Todten, aus dem Tode, auf.

Die Wunderheilungen haben aber auch das Charakteristische, daß in ihnen das eigenthümlich Christliche ausgedrückt ist: sie sind Liebeserweisungen, unmittelbare Zeugnisse des Geistes der Erbarmung, des Mitgefühls. Allein der Geist der Liebe ist darin erst auf unmittelbare Weise thätig, und so ist er nicht frei und lediglich durch sich selbst bestimmt, sondern noch in Abhängigkeit von der Natürlichkeit, an welcher er noch die wesentliche Bedingung seiner Thätigkeit und Wirksamkeit hat. Die Ausübung der Liebe ist also hier noch eine subjectiv bestimmte Thätigkeit, sie ist von einer gewissen Gabe abhängig, in sofern etwas Gegebenes, Mitgetheiltes, das seine Bestimmtheit an sich hat, und so, wie es ist, wieder mitgetheilt werden muß. Das Wunderthun ist daher ein zum Theil unfreiwilliger Act, den hervorzubringen in der Macht des Individuums nicht allein steht, sondern wozu auch die Zustimmung der natürlichen Bestimmtheit, die besondere Gemüthsstimmung, erst erwartet werden muß. So ist die Liebe in den Wunderheilungen noch nicht in ihrer Wahrheit, nicht in ihrer Allgemeinheit und freien Objectivität gesetzt; denn die Wahrheit der Liebe besteht in ihrer gegenseitigen Allgemeinheit. Hier aber im Wunderheilen ist sie theils eine besondere, nur Einzelnen verliehene Gabe, theils in ihrer Ausübung selbst einseitig. Denn bei der Krankenheilung fällt die Activität der Liebe nur auf die Seite des Heilenden; der Kranke, dem die Heilung wiederfährt, verhält sich dabei nur aufnehmend und in sofern im Verhältniß zu jenem passiv. So ist die Liebe also noch nicht in ihrer Totalität thätig, sie hat noch nicht das Leben der Gemeinschaft allseitig und gleichmäßig durchdrungen, und somit in ihr eine allgemein gültige, objective Existenz erlangt. Sie kann dieses nur dadurch erlangen, daß das Verhältniß gegenseitig wird, daß Jeder in der Gemeinde sowohl gibt als nimmt, sowohl Liebe erweißt als empfängt, daß also der Geist der Liebe, wie er in jedem Einzelnen Sub-

ject und Object zugleich ist, auch in jedem Einzelnen und somit in Allen, in der Gemeinschaft überhaupt, vollständig sein Dasein realisirt.

Indem so die Liebe zur allgemeinen freien Thätigkeit in der Gemeinde wird, treten die Wundergaben in ihrer Dignität gegen jene zurück. Die freie allgemeine Liebe ist mehr als die besondere, mit der Subjectivität und Einseitigkeit noch behaftete Wundergabe, weil eben der Geist der Liebe in dieser noch diese bloß individuelle Existenz hat. In der Liebe aber, wie sie in ihrer objectiven Wahrheit existirt, sind die einzelnen Wundergaben als ideelle Momente enthalten, und somit in ihrer einseitigen und für sich geltenden Selbstständigkeit aufgehoben. Sie haben nur in soweit Geltung und Werth, als sie sich dem Geist der Liebe unterordnen und ihrem an und für sich geltenden Zwecke förderlich sind; für sich betrachtet aber sind sie ohne Werth. «Und wenn ich mit Menschen und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wär' ich ein tönend Erz, oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte, und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht: so wäre ich Nichts.» 1 Korinth. 13.

In der Liebe hat also der christliche Geist seine wahre Objectivität und Vollendung in der Gemeinde erreicht, oder sie ist vielmehr die Wahrheit dieser Objectivität und die reale Wirklichkeit des christlichen Geistes. In der Liebe sind alle einzelnen, in der Gemeinde waltenden Kräfte, Gaben, Güter, in ihre Einheit zusammengegangen, sie sind nur da, um den gemeinsamen Zweck, die Erhaltung und Förderung der Gemeinschaft, zu erfüllen. Was jeder Einzelne ist und für sich hat, das hat und ist er nur in und durch die Gemeinschaft, und so ist er auch sich selbst mit allem, was er hat, der Gemeinschaft schuldig; sie ist somit der Zweck und das Ziel der gemeinsamen Thätigkeit und also das, worin jeder Einzelne seine Wahrheit und Wirklichkeit hat.

In der Liebe weiß aber die Gemeinde sich in bestimmter Beziehung zu Christus, sie weiß nicht allein, daß ihr Dasein durch Christus gesetzt, sondern auch, daß es durch die Liebe Christi gesetzt ist. Eph. 5, 25—27. Sie ist sich der in ihr waltenden Liebe als der Liebe Christi zu seiner Gemeinde bewußt, einer Liebe, die, wie sie ursprünglich durch seinen Geist ausgegossen in die Herzen der Gläubigen, so auch fortwährend in ihnen wirksam ist. Das Dasein der Liebe und ihre Wirksamkeit in der Gemeinde setzt also beides in Christus voraus; es geht daraus hervor, daß auch in Christus die besonderen Gaben und namentlich die Wunderheilungen in diese Objectivität der Liebe zusammengegangen, und daß uns demnach Christus in seiner praktischen Thätigkeit, in seinem freien Handeln, in sofern das geistige Wohl des Menschen der Zweck desselben war, eine weit größere Dignität hat, denn als Wunderthäter: in welcher Beziehung er selbst seinen Wundern keinen großen Werth beilegt. Joh. 4, 28.

So wie nun aber die in der Gemeinde wirksame Liebe Christi diese selbst in Christus beurkundet, so enthält sie auch die nähere Bestimmung derselben und zeigt uns, in welcher Weise wir sie in Christus vorauszusetzen haben. Die Liebe in der Gemeinde erscheint uns zunächst in der concreten Beziehung auf die Gemeinde selbst, ihr Gegenstand und Zweck ist an und für sich in der Gemeinde selbst beschlossen. Die Gemeinde constituirt sich aus der Menge der Gläubigen, die im Glauben an Christus ihren gemeinsamen Mittelpunkt haben, und wie sie in diesem Glauben eins geworden, so unter sich selbst, durch die Gleichheit der Gesinnung, Ein Herz und Eine Seele geworden sind, so daß sie eigentlich nur in dieser inneren Beziehung zu sich stehen. Apostlgsch. 2 und 4. Dieser Gemeinschaft, als dem gemeinschaftlichen Gute opfert der Einzelne seine particulären Interessen freudig auf, darum weil sie die Wahrheit der Einzelheit ist und somit jede Particularität

darin zu Grunde geht. Diese positive ausschließliche Richtung zu sich selbst ist daher negativ nach Aussen, es entsteht der Gegensatz des Inneren und Aeusseren, der Gemeinde und der Welt, derer die in ihr sind, und derer die da draussen sind. Gegen diese verhält sich die Gemeinde als solche, für sich betrachtet, gleichgültig, sie hat noch keine wesentliche innere Beziehung zu ihnen und kann sie also auch, um ihrer selbst willen nicht zum Gegenstande ihrer Thätigkeit machen. Dieß ist die Gemeinschaft in der positiven Bestimmung ihrer selbst, nach der Realität ihrer concreten Existenz; sie hat ein in sich noch abgeschlossenes und in sofern gegen die Allgemeinheit noch negatives Dasein, und so hat auch die Liebe, nach der einen Seite hin, noch eine negative Bedeutung, sie ist in ihrer Bestimmtheit noch nicht zugleich allgemein.

Sie enthält aber diese Allgemeinheit, als ein wesentliches Moment schon an sich, aber noch immanent, noch nicht in freier Entwickelung und Wirksamkeit. Der Gegensatz zwischen Juden und Heiden, so wie der von Christen und Nichtchristen, ist an sich schon aufgehoben, aber er hat seine wirkliche Vermittelung noch nicht in dem werkthätigen Leben der Gemeinde selbst gefundgn, die Nichtchristen sind noch nicht in das wesentliche Band der Liebe und ihrer Gemeinschaft aufgenommen. Die Richtung der Liebe also, von dieser ihrer positiven Wirksamkeit in der Gemeinde aus, nach der Seite der Welt hin, hat nur den Zweck, die Welt zu bekehren, die, die da draußen sind, hereinzuführen, sie der Entfremdung zu entreissen, durch den Glauben der Gemeinde als lebendige Glieder einzuverleiben und somit erst fähig zu machen, als solche wirkliche Gegenstände der Liebe zu werden. Die christliche Gemeinde hat daher in ihrer Beziehung zur Welt noch die Bedeutung einer Mission. Der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum, von Gutem und Bösem ist noch in seiner Kraft und Wirksamkeit: in der Gemeinde ist nur Wahrheit:

Leben, Seligkeit, ausser ihr kein Heil, nur Irrthum, Verderben; sie hat zwar das Bewußtsein, daß dieser Gegensatz nicht absolut sei und sucht ihn daher aufzuheben, aber an und für sich ist sie in ihrer Wahrheit nur in sich selbst und bethätigt die Realität ihres Daseins durch die Liebe nur in dieser Reflexion in sich, in diesem innigen Zusammenschluß ihrer Glieder mit sich selbst.

Indem nun die in der Gemeinde wirksame Liebe der Reflex der Liebe Christi ist, so muß auch die besondere Beschaffenheit derselben, wie wir sie in der Gemeinde gefunden, sich in Christus wiederfinden; sie wird also auch in Christus, wie in der Gemeinde, in ihrer Bestimmtheit, noch unter der Form der Besonderheit erscheinen. Sie ist, in sofern die Wahrheit ihres Begriffs in ihr dargestellt ist, allgemein, unendlich; denn sie geht in ihrem Gegenstande völlig auf, die Gemeinschaft ist Zweck und Ziel der Einzelnen, und somit in der gegenseitigen Hingebung und Aufopferung, alle individuelle Beschränkung in sich aufgehoben und die Unendlichkeit ihres Begriffs realisirt. Aber doch nur in dieser besonderen Form, in dieser für sich abgegränzten Sphäre, welche, für sich betrachtet, dem Ganzen der Menschheit gegenüber, doch wieder die Form einer Particularität, einer Beschränkung hat. Die Liebe hat sich noch nicht selbst in der Unendlichkeit ihres Begriffs verwirklicht, die Form ist dem Inhalte noch nicht adäquat geworden; denn der Inhalt ist noch nicht als der allgemeine bestimmt und explicirt. Die Form der Besonderheit nun, welche die Liebe in der Gemeinde, in der besonderen Existenz dieser selbst hatte, hat sie in Christus in dem besonderen Verhältniß desselben zu seinen Jüngern und sodann zu seinem Volke. Seine Jünger sind der nächste und unmittelbarste Reflex seiner Zuneigung, seiner Hingebung und Sorgfalt, die Familienliebe, welche er in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit aufgegeben, hat ihren natürlichen Inhalt in dieses Verhältniß mit herüber genommen und

hier entfaltet; seine Jünger sind ihm Mutter, Brüder und Schwestern, es ist ein Bedürfniß seines Herzens mit ihnen in Gemeinschaft zu leben, seine Gefühle, Empfindungen, Vorsätze ihnen mitzutheilen, und hinwiederum ihrer Theilnahme und ihres Mitgefühls sich zu erfreuen: er hat kein Geheimniß vor ihnen, macht sie zu Zeugen seiner innigsten und heiligsten Empfindungen, schüttet, wie in seinem Seelenkampfe, sein ganzes Herz vor ihnen aus und sucht sich an ihrem Mitgefühl zu erquicken: «Bleibet hier und wachet mit mir. Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen?» Solche herzliche Ausdrücke der innigsten Liebe und persönlichen Zuneigung des Heilandes zu seinen Jüngern finden wir unter andern in der Fußwaschung, im letzten Paschamahl: «Herzlich hat mich verlangt, das Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide.» Und wie er geliebt hatte die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende. Aber am herrlichsten leuchtet diese innere Beziehung der Seele des Heilandes zu seinen Jüngern hervor in dem hohenpriesterlichen Gebete. Joh. 17. «Sie waren dein und du hast sie mir gegeben, und ich habe sie bewahrt und ist keiner von ihnen verloren, ohne das verlorene Kind.» So hat die Liebe zu ihrem Kern das Herz Christi, zu ihrem Inhalte noch die Bestimmtheit der natürlichen Empfindung, welche das herrschende Moment darin ist und worin sie ihre nächste, positive Befriedigung findet. Sie hat in dieser Beziehung den Charakter der Freundesliebe: «Ihr seid meine Freunde, so ihr thut, was ich euch gebiete. Ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seid, denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr thut. Euch aber habe ich Freunde genannt; denn alles, was ich habe von meinem Vater gehört, habe ich euch kund gethan.» Joh. 15.

Der weitere Inhalt der Liebe Christi ist die Nationalität, daß sie auf das Wohl seines Volkes gerichtet ist. Wie sie ihre nächste concrete Erfüllung an der Gemeinschaft mit

seinen Jüngern fand, so sind diese wieder die Vermittler mit ihr; durch sie will er auf sein Volk wirken, sie sollen, nebst dem, daß sie Gegenstände seiner Liebe und Fürsorge waren, auch das Mittel sein, durch welches diese auf ihren Kreis beschränkte Liebe sich zur Liebe gegen sein Volk erweiterte. So innig die Hingebung und herzliche Zuneigung Christi zu seinen Jüngern war, so theilnehmend war auch sein Herz seinem Volke zugewendet, so tief schmerzte ihn sein Elend, rührte ihn seine Verblendung, und so eifrig war er bemüht, es seinem Verderben zu entreissen. «Mich jammert des Volkes, denn sie sind wie Schaafe, die keinen Hirten haben.» Als er die Stadt ansah, weinte er über sie ꝛc. Die Liebe Christi hatte also noch diesen Charakter der natürlichen Innigkeit und Volksthümlichkeit, und, wiewohl die Allgemeinheit ihr wesentlicher Inhalt war, so war er doch als solcher noch nicht ausgesprochen und zum bestimmten Bewußtsein gekommen. Das Wesentliche der christlichen Liebe also und ihr charakteristischer Unterschied, daß sie nemlich die Particularität und Nationalität abgestreift und sich zur allgemeinen Menschenliebe entfaltet, ist zwar als in der Persönlichkeit Christi schon einbegriffen vorauszusetzen, aber nicht in ihrer Bestimmtheit und schon fertigen Allgemeinheit, sondern als eine solche, die als der Anfang, noch in sich verhüllt und unausgewickelt, erst im Fortschritt der Entwickelung zu ihrer wahren Gestalt gelangen konnte. Daher bedurfte es eines äusseren Gegensatzes, um dieses Moment der Allgemeinheit hervorzurufen und zum bestimmten Bewußtsein zu bringen. Dieß war der Widerstand, den das jüdische Volk der Wirksamkeit Christi entgegensetzte. Die Liebe, welche sich mit ungetheilter Hingebung seinem Volke zuwand, fand an seinem Haß und an seiner Härte sich gebrochen, und durch diese Negation ihrer unmittelbaren Wirklichkeit, in ihr Gegentheil, in die Allgemeinheit, und somit über sich hinausgetrieben. Der Geist hat nun die

Gewißheit, daß sein Ziel ein weiteres sei, und verläßt somit die bisherige Form seiner Beschränkung. Erst indem das Bewußtsein in Christus zu dieser Erkenntniß gelangt, kann, vermöge der inneren Nothwendigkeit des Begriffs, er aus der natürlichen Besonderung der Liebe zu ihrer Negation, zur Liebe schlechthin übergehen, und somit der bestimmte Wille entstehen, auch den Heiden das Heil zu bringen. Dieser Wendepunkt im Leben Christi ist wesentlich fest zu halten. Wie er nämlich ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Persönlichkeit ist, so enthält er auch nur allein die Antwort auf die Frage: ob Jesus in sein Erlösungswerk die ganze Menschheit einbegriffen, oder ob er sich bloß als Messias des jüdischen Volkes betrachtet habe, und in welchem Sinne die darauf bezüglichen Schriftstellen zu erklären seien? — Später wiederholt sich dieselbe Erscheinung in der christlichen Gemeinde, in dem Leben des Apostels Paulus. — Hätte die Idee in dem jüdischen Volke ihre Realisation, die Liebe in der Unendlichkeit ihres Begriffs, ihre Erfüllung in dieser beschränkten Form gefunden und finden können, so würde sie, in sich befriedigt, kein Bedürfniß gehabt haben, weiter zu gehen. Daß sie es aber dennoch that, darin liegt der Beweis, daß die Unendlichkeit ihres Begriffs, Kraft ihrer eigenen Energie, sie über die Form der Besonderung, die sie in dem individuellen Bewußtsein gefunden, hinaustrieb, und somit zur bestimmten Objectivität für das einzelne Subject verwirklichte.

Die Liebe Christi offenbart sich aber insbesondere durch sein Leiden und Sterben, und in dieser Weise der Bestimmtheit tritt sie auch in seiner Gemeinde hervor. Die Gemeinde ist, wie in der Gemeinschaft seiner Liebe, so auch in der Gemeinschaft seiner Leiden und seines Todes, denn sie ist sich dieser seiner Liebe in ihr als einer in Leiden und Tod bewiesenen Aufopferung für sie bewußt: «er hat sie geliebet und sich selber für sie dargegeben rc.» Eph. 5.

Gal. 2. Sie betrachtet aber diese Leiden, in der bestimmten Beziehung zum Leiden Christi, als eine Wiederholung desselben, als ein Mitleiden, Mitsterben, so daß ihr eigenes Leiden und Sterben eine fortgesetzte Verwirklichung des Leidens und Sterbens Christi ist. «Sterben wir mit, so werden wir mitleben, dulden wir, so werden wir mitherrschen, 2 Timoth. 2. Wir sind durch die Taufe begraben in seinen Tod. Röm. 6. Paulus opfert Alles auf, auf daß er Christum erkenne und die Gemeinschaft seiner Leiden, daß er seinem Tode ähnlich werde, Phil. 3, 10, ja er betrachtet seine Leiden selbst als ein Complement der Leiden Christi für seinen Leib, welcher die Gemeinde ist. Koloss. 1, 24. 2 Korinth. 4, 12. Diese Gemeinschaft des Leidens Christi in der Gemeinde hat aber, da es ein Erweis ihrer Liebe ist, auch die Gestalt dieser Liebe. Diese ist aber, wie wir gesehen haben, in ihrer Bestimmtheit noch auf die Gemeinde beschränkt, und so hat auch dieses Leiden noch die Bedeutung, nicht absolut, nicht gänzliche Hingebung zu sein, sondern noch in dieser Form der Besonderheit zu existiren, als Hingebung, Aufopferung für das Wohl dieser besonderen Gemeinschaft. Die Liebe bleibt also hier in der concreten Beziehung auf die Glieder der Gemeinschaft: für die opfert sich der Einzelne auf, mit welchen er schon in einer geistigen Gemeinschaft steht, für seine Brüder in Christo, für die, welche er nicht mehr als sich fremd, sondern als die Seinigen weiß. Die Aufopferung für die, welche noch ausser dieser Verbindung stehen, ist, wie die Liebe in dieser Beziehung überhaupt noch unbestimmt ist, wohl an sich schon gesetzt und darum im Werden begriffen, aber noch nicht ins wirkliche Leben übergegangen, nicht als thatsächliche Bethätigung in der Gemeinde gegenwärtig.

So wie nun die Liebe unter der Form des absoluten Leidens in der Gemeinde noch nicht wirklich gesetzt, sondern vielmehr noch in der Entwickelung, im Werden,

begriffen war, so dürfen wir auch das Leiden Christi, gleich im Anfange seines Wirkens, nicht in der Unbedingtheit und Allgemeinheit schon voraussetzen, wie es am Ende seines Lebens sich zeigte. Die Idee des leidenden Messias kann nicht als ein schon ganz fertiger Begriff, gleich im Anfange seines Wirkens, in seiner Seele gestanden haben; so daß sein ganzes nachfolgendes Leben und Wirken nur den Zweck gehabt hätte, dieselbe auf sich anzuwenden und zu verwirklichen. Denn da diese Idee nur eine geschichtliche Wahrheit hat, so hat sie auch nur im Proceß der geschichtlichen Entwickelung Bedeutung, und kann nur im Fortgang derselben zur wirklichen Existenz kommen. Sie kann also nicht als schon fertig vor Christus vorausgesetzt, aber auch nicht als solche in der Persönlichkeit Christi gedacht werden. Denn da sie ein wesentliches Moment derselben ist, so kann sie auch nur mit dieser selbst ihre Verwirklichung und Vollendung erlangen. Diese hat aber einen geschichtlichen Verlauf, eine allmählige, mit der Geschichte des jüdischen Volkes zusammenhängende Entwickelung, und so wird auch der Gedanke, daß er der leidende Messias sei, in Christus erst nach und nach seine Ausbildung und Vollendung erlangt haben.

In der Beziehung Jesu zu seinem Volke als Messias lag wohl auch die Nothwendigkeit, das Schicksal desselben zu theilen, und also mit ihm und für es zu leiden, aber sie lag nicht an und für sich und unbedingt darin, als wenn seine Bestimmung als Messias nicht auch anders hätte erfüllt werden können. Vielmehr schließt diese die Möglichkeit nicht nur in sich, in der Erhaltung der politischen Existenz des jüdischen Volkes die Messiasidee zu verwirklichen, sondern sie enthält auch zugleich, weil der Messias zunächst für dieses Volk bestimmt war, die Nöthigung, die Ausübung seines Berufs mit der bürgerlichen Wohlfahrt dieses Volkes in Einklang zu setzen und sich dieselbe zum nächsten Zweck zu machen. Wir werden uns

also, zufolge dieser historischen Beziehung Jesu zu seinem Volke, zu der Annahme genöthigt sehen, daß er auch müsse den Versuch gemacht haben, diesen gegebenen Bedingungen gemäß, sich als Messias dieses Volkes darzustellen, ohne vor dem Vorwurf zurück zu schrecken, daß dieß heisse die Messiaswürde Christi herabsetzen, einen Mangel an richtiger Auffassung seines Berufes in ihm voraussetzen, als wenn er erst hinterher durch den Erfolg eines Besseren belehrt und über sich selbst enttäuscht worden wäre. Vielmehr glauben wir, daß nur die messianische Würde Jesu recht gewürdigt werden kann, wenn sie nicht ausser aller historischen Entwickelung, sondern in und mit derselben betrachtet wird; denn nur so hat ihre Vollendung innere Wahrheit und wirkliche concrete Existenz, wenn sie sich aus den gegebenen Bedingungen, mit innerer Nothwendigkeit entwickelte, und als Resultat eines geschichtlichen Processes erscheint.

Die Thätigkeit Christi ist also, zufolge der inneren Entwickelung seiner Persönlichkeit, zunächst auf die Realisation der Messiasidee in dem jüdischen Volke gerichtet. Es zeigt sich aber im Fortgange seines Lebens, daß die concrete Existenz dieses Volkes der Verwirklichung derselben nicht entspricht, daß es in seiner Particularität und Selbstsucht der Allgemeinheit derselben inadäquat ist. Es stößt die dargebotene Liebe des Erlösers und das in ihr dargebotene Heil mit Stolz und Verachtung zurück. Es will in seiner Selbstsucht und in seiner Verkehrtheit beharren, bereitet aber dadurch selbst seiner zeitlichen Existenz den Untergang. So wird die Sünde dieses Volkes das Ende seiner politischen Existenz. So hat also das Endliche, Zeitliche in seinem Fürsichsein, seine Negation gefunden, es hat sich als das an und für sich Nichtige, Eitele erwiesen, und so muß es fallen und in sich selbst zu Grunde gehen. Diese Erfahrung, wie sie den unendlichen Schmerz über den Untergang einer von Gott gesetzten und mit der

Verheißung eines besonderen Segens begleiteten Wirklichkeit hervorruft, bringt zugleich den Geist zur Gewißheit seiner inneren Wahrheit und in sich seienden Wirklichkeit. Indem er also der Nichtigkeit seiner äusseren individuellen Existenz gewiß wird, wird er eben so der Wahrheit inne, daß er in seiner Allgemeinheit sich nicht verlieren könne; und so gibt er sich ganz und ungetheilt hin, opfert alle particulären Interessen auf, und läßt das einzelne Leben in das Leben der Welt getrost am Stamm des Kreutzes verbluten. So ist das Leiden unendlich und total, weil es in sich den unendlichen Schmerz fühlt über die Nichtigkeit des Endlichen überhaupt, und ist zugleich ein Leiden für die Sünden der Welt, weil in seiner gänzlichen Selbstverläugnung der Eigenwille des Fürsichseins in seiner Nichtigkeit schlechthin gesetzt ist, und somit als negirt und aufgehoben erscheint. So ist der Seelenkampf Christi in Gethsemane, als Resultat der unbedingten Hingabe, zugleich das höchste Moment in der Entwickelung seiner Persönlichkeit zur Allgemeinheit ihres Begriffs, der entscheidende Punkt, wo in dem tiefsten Schmerze über die Sünden der Welt, das eigene Selbstgefühl erstirbt und zum Gemeingefühl der Menschheit sich erweitert, das Leben des Einzelnen im Leben des Ganzen aufgeht.

So wie nun das Leiden in der Gemeinde mit dem Leiden Christi in wesentlicher Verbindung steht, so auch die Auferstehung in der Gemeinde mit der Auferstehung Christi: die Gemeinde ist, wie in der Gemeinschaft des Leidens und Sterbens Christi, so auch in der Gemeinschaft seiner Auferstehung. Dieser wesentlichen Beziehung ihres Leidens und Sterbens mit der Auferstehung Christi ist sich auch die Gemeinde bestimmt bewußt, Röm. 6, 4. Koloss. 2, 12. 2 Korinth. 4, 10 u. 11. Die Auferstehung hat aber als gegenwärtige lebendige Wirklichkeit in der Gemeinde eine geistige Bedeutung, sie ist die Auferstehung des Geistes aus der Unmittelbarkeit seiner sinnlichen Existenz.

Der Geist gelangt, durch die Negation seiner wahren Wirklichkeit in der äusseren Leiblichkeit zum Bewußtsein seiner adäquaten Gestalt, seiner wahren, mit sich identischen Lieblichkeit. Aus dem Tode dieses Leibes, dieser äusserlichen Daseinsweise, wird ein neuer Mensch, durch die Vermittelung des Geistes geboren, der die Form seiner concreten Existenz nun an dieser, durch seine Thätigkeit aus dem Tode des sinnlichen Leibes erworbenen, geistigen Leiblichkeit hat.

So scheint es also, dürften wir, wenn wir doch die wesentliche Beziehung der Auferstehung in der Gemeinde auf die Auferstehung ihres Stifters festhalten müssen, auch nur allein von ihr auf die geistige Auferstehung Christi zurückschliessen, und sie auch nur allein in diesem Sinne annehmen. Wenn aber in der Gemeinde auch noch das Bewußtsein der Auferstehung Christi als einer sinnlichen Thatsache vorhanden sei, so müßte dieses als eine uneigentliche Uebertragung dieses Begriffs in ein anderes, ihm fremdes Gebiet angesehen werden, etwa aus dem Bestreben entstanden, den Stifter über die Gemeinde zu erheben und also das, was in ihr nur als ein Moment vorhanden gewesen, in ihm in der Totalität seines Begriffs als verwirklicht zu setzen. Aber wenn wir diese Consequenz machten, so folgten wir dabei schon einer nothwendigen Dialektik des Begriffs, indem ja eben dieses in dem Bewußtsein der geistigen Auferstehung enthalten ist, das, wessen man sich in seiner Vereinzelung bewußt ist, auch in seiner Totalität zu wissen, und das, was man als ein aus der Vermittelung des Subjects Hervorgegangenes weiß, eben so als die Realität des Begriffs in seiner Ursprünglichkeit an und für sich selbst schon vorauszusetzen. Denn wirklich ist der Schluß von der Realität der geistigen Auferstehung auf die Wirklichkeit derselben in der Totalität ihres, auch das leibliche Dasein in sich enthaltenden Begriffs, ein wesentlicher, weil die Verwirklichung der geistigen

Persönlichkeit auch die Auferstehung des Leibes zur nothwendigen Folge hat, indem auch dieser mit zur Vollständigkeit der Persönlichkeit gehört. Indem aber die geistige Persönlichkeit, wie sie aus der subjectiven Vermittelung entsteht, sich erst ihres Werdens zu ihrem vollständigen Begriff bewußt ist, setzt sie das Werdende als ein schon Gewordenes, als die an und für sich seiende Realität dieses Begriffs schon voraus. Ist der Geist auferstanden in der Gemeinde und diese Auferstehung die Realisation des Geistes in einer ihm eigenthümlichen, wesentlichen, durch seine Vermittelung hervorgebrachten Persönlichkeit, so ist Christus auferstanden in der Identität seiner geistigen mit seiner leiblichen Persönlichkeit, weil seine äussere Leiblichkeit von der innern völlig durchdrungen und an und für sich identisch mit ihr geworden war.

Der Begriff der Auferstehung ist mit dem Begriff der Persönlichkeit identisch. Diesen Begriff in seiner Totalität setzen, heißt also die Auferstehung in ihrer Totalität setzen. Und wenn wir also keinen Anstand nehmen können, in Christus die totale und vollständige Verwirklichung dieses Begriffs der Persönlichkeit anzuerkennen, so werden wir auch kein Bedenken tragen, seine Auferstehung in diesem vollen Sinne des Worts, in dieser die ganze Persönlichkeit umfassenden Totalität gelten zu lassen.

Was nun die Einwendungen des abstrakten Verstandes gegen die Möglichkeit der Auferstehung betrifft, die auf dem unmittelbaren Widerspruch des Todes und des Lebens fußen, so daß aus dem absolut Toden nimmermehr das Leben werden könne, so erledigen sie sich schon durch den Begriff der Auferstehung selbst. Denn in dieser liegt schon dieses, daß kein absoluter Abbruch des Lebens vom Tode geschehen; denn das Leben soll ja auferstehen. Die Auferstehung ist also wesentlich Continuität, stetiger, die Störung und Unterbrechung aufhebender Lebensproceß. Denn die Auferstehung als Auferstehung des Geistes aus

dem Tode des Leibes hat wesentlich die Bedeutung, daß der Geist sich selbst, durch fortschreitende, stetige Vermittelung mit sich selbst, seine angemessene Leiblichkeit erzeugt, d. h. die äussere Leiblichkeit in die innere umwandelt, so daß also jene in dieser aufgehoben, dem Wesen nach erhalten bleibt, und somit der Gegensatz des Inneren und Aeusseren zum blossen Schein herabgesetzt ist. Die Auferstehung Christi ist sonach von der Auferstehung des geistigen Menschen überhaupt nicht wesentlich verschieden, indem das Wesen dieser darin besteht, daß in der Verwirklichung des Geistes zur individuellen Persönlichkeit die Substanz der äusseren Leiblichkeit verinnert wird, wobei der Unterschied zwischen der inneren und äusseren Leiblichkeit noch als ein negativer Rest erscheint, der, je nachdem diese Verinnerung mehr oder weniger vollständig ist, noch die Bedeutung einer wirklichen Differenz hat, und darum das Gefühl des wirklichen Todes mit sich führt, in der vollkommenen Entwickelung der Persönlichkeit Christi aber völlig aufgegangen und somit zum bloßen Schein, zum verschwindenden Moment herabgesetzt war. Seine Auferstehung ist nur der Beweis dieses Scheins, die Wahrheit dieses Verschwindens. In diesem Sinne ist der Tod Christi nur Schein und in sofern Scheintod; aber seine Auferstehung ist kein Schein, denn sie ist die Wahrheit des Scheins, die Wahrheit, daß der Tod nur Schein ist, und eben deßhalb ist sie Realität, wirkliches Leben.

Wir haben bisher die erste christliche Gemeinde als das nächste, unmittelbare Resultat des Lebens Christi und seiner Wirksamkeit betrachtet, und daraus Folgerungen auf die Zustände seines Lebens selbst hergeleitet. Es erschien uns also die Gemeinde als die erste Zukunft Christi, zugleich als seine wirkliche Gegenwart, seine erste Parusie, als die erste unmittelbare Wirklichkeit seines verheissenen

Geistes. Aber eben deßhalb, weil diese Zukunft die erste ist, die Wirklichkeit des Geistes in seiner Unmittelbarkeit, so ist sie noch nicht die ganze Zukunft Christi, noch nicht die ganze Explication des christlichen Lebensbegriffs, sondern enthält vielmehr die Nothwendigkeit in sich, den in ihr gesetzten geistigen Inhalt weiter zu entfalten, aus sich herauszusetzen und zur Allgemeinheit zu erheben. So wird die Gemeinde in ihrer Wahrheit sich selbst Ziel und Zweck, und die Realisation dieses Zweckes erscheint in der Zukunft Christi zugleich als die Zukunft der Gemeinde. Die Zukunft Christi ist somit zur Zukunft der Gemeinde geworden, oder die Vollendung des Begriffs der Gemeinde ist der Vollendung des Reiches Gottes gleich. Die noch abstrakte Bedeutung des Reiches Gottes geht in die concrete Gestalt der Gemeinde Christi über; wie dann in der Apostellehre, namentlich bei Paulus, die βασιλέια του ϑεοῦ immer mehr in den Hintergrund tritt, und von der lebendigen Gegenwart der Gemeinde, der ἐκκλησία κυρίου, verdrängt wird. Aber eben deßhalb, weil der Begriff des Reiches Gottes in den der Gemeinde eingegangen ist, erhält nun diese selbst die Bedeutung von jenem, sie wird aus ihrer Vereinzelung und concreten Beschränkung zur Universalität eines Reiches erweitert, das von der Gemeinde den concreten Inhalt und von dem Reiche die Form nimmt, und wie es also, zufolge seines concreten Inhalts in sich unendlich ist, nun auch seiner Form nach, in die Unendlichkeit sich erweitert. Das christliche Bewußtsein also, indem es in den concreten Inhalt der Gemeinde die abstrakte Form der Allgemeinheit des Reiches aufgenommen hat, ist sich darin der Wahrheit bewußt, daß diese concrete Gestalt der Gemeinschaft mit Christus bestimmt sei, sich zur Allgemeinheit zu erweitern, nicht nur das ganze Menschengeschlecht, sondern selbst das ganze Universum zu umfassen. In diesem universellen Sinne hat vornehmlich Paulus die Gemeinde Christi gefaßt: sie ist, als

der Leib Christi, die Fülle deß, der Alles in Allem erfüllt, Eph. 1.; als Vater unseres Herrn Jesu Christi ist Gott auch der Vater Aller, welcher ist über Alle und durch Alle und in Allen, Eph. 4. In Christus, als dem Haupte, sind alle Dinge zusammengefaßt, beides das im Himmel und auf Erden ist, Eph. 1; er ist das Haupt der Gemeinde über Alles — Alles ist in ihm und zu ihm geschaffen, und Alles hat seinen Bestand in ihm. Koloss. 1.

Aber diese Universalität der Gemeinde hat, obgleich ihrem Wesen nach unendlich, doch noch von der abstrakten Form eines Reiches, einer Herrschaft, selbst die Bedeutung einer noch unvermittelten Allgemeinheit. Die Form ist dem Inhalte noch nicht gleich. Denn Christus, als König dieses Reiches, erscheint noch in äusserlichem Verhältniß zu ihm. Die Bürger dieses Reiches sind nicht alle lebendige Glieder seiner Gemeinschaft, noch nicht in vermittelter freier Beziehung zu ihm, sie sind nur Unterthanen, Unterworfene, die in Demuth und Furcht seine Macht und Herrschaft anerkennen. « Er muß herrschen, bis er alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße lege. Er ist aufgefahren über alle Himmel, er hat einen Namen empfangen, der über alle Namen ist, daß in seinem Namen sich beugen sollen alle Knie, derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind rc. » So sind die himmlischen wie die irdischen Mächte — *ἀρχή*, *ἐξουσία*, *κυριότης*, — noch nicht willige, freudige Organe seiner Thätigkeit, sondern stehen zu ihm noch in dem Verhältniß unterworfener und untergeordneter Diener und Werkzeuge seiner Macht. So ist also die Gemeinde dahin gelangt, die Realisation ihres Zwecks als eine unendliche zu fassen, aber noch nicht dahin, die Form dieses Begriffs mit seinem Inhalte identisch zu wissen; so daß die Verwirklichung dieser Einheit als Aufgabe und Postulat in der Bewegung ihres Begriffs noch zurückbleibt.

Indem nun die Gemeinde den Versuch macht, die Form mit dem Inhalte zu versöhnen, macht sie die Erfahrung, daß sie dieser Aufgabe, in ihrer gegenwärtigen Existenz, noch nicht gewachsen ist; der in der Anschauung ihrer Idee noch gesetzte Unterschied tritt nun in der Wirklichkeit auch als wirklicher Gegensatz hervor. Die Gemeinde und das Reich gehen als wirkliche Gegensätze aus einander. Die Gemeinde hat für sich, als innere Gemeinschaft, diesen Unterschied aufgehoben, sowohl im Verhältniß zu Christus, ihrem Haupte, als im Verhältniß der Glieder derselben zu einander: in ihr ist Christus wirklich gegenwärtig und steht als Herr und König, zugleich als Haupt in inniger organischer Beziehung zu den Gläubigen, so wie diese wiederum in lebendiger Wechselwirkung seiner Gaben und Kräfte sich befinden. Diese Gemeinschaft hat aber ihre Wahrheit erst in dieser concreten Innerlichkeit, sie hat als solche noch keine Breite, keine objective Existenz, keine gegliederte Gestaltung nach Aussen. Sie soll aber, Kraft ihres in ihr liegenden organisirenden Prinzips, diese Organisation nach Aussen erlangen. Aber indem sie es unternimmt sie zu gewinnen, tritt die äussere Welt als ein in sich geordnetes Reich, als eine durch Sitten, Gesetze, Verfassung, Regiment, bestimmter und in sich geschlossener Zustand ihr entgegen. An diesem schroffen Gegensatze bricht sich die Macht des christlichen Geistes; diese noch in sich feste und starre Form widerstrebt noch ihrer Umbildung und Assimilation, so wie sie auch unfähig ist, den christlichen Inhalt aufzunehmen und zum adäquaten Ausdruck desselben zu werden. Die Gemeinde, unvermögend sich nach Aussen zu gestalten, und ihren Begriff in einer gesetzlichen Ordnung zu verwirklichen, nimmt sich aus der äusseren Welt in die Idealität und Innerlichkeit einer geistigen Gemeinschaft zurück. Die Form dieser Gemeinschaft als ihre äussere Gestalt, bleibt ihr selbst äusserlich,

sie muß sie der Welt als ein für jetzt noch nicht zu vindicirendes Eigenthum überlassen. Gemeinde und Reich, Kirche und Staat, treten als unaufgelößte Widersprüche und Gegensätze in der Wirklichkeit noch einander gegenüber.

Aber die christliche Gemeinde ist ihrem Begriffe nach unendlich, sie hat in sich das Bewußtsein ihrer Totalität; sie kann daher diesen Widerspruch nicht ertragen, sie kann ihn aber auch nicht durch wirkliche Vermittelung aufheben. Es bleibt ihr also nichts übrig, als ihn auf unmittelbare Weise durch eine Thatsache aufzuheben, durch den unmittelbaren Eintritt des Reiches Christi, welcher, da er nicht die Folge einer continuirlichen inneren Entwickelung ist, an ein äusserliches, plötzlich und unvorbereitet erfolgendes Ereigniß, an die Wiederkunft Christi geknüpft ist. Er erscheint plötzlich mit allen Zeichen seiner Macht und Herrlichkeit, und ruft durch ein Machtgebot, wie mit einem Schlage, das Reich ins Dasein, welches der Geist in der Gemeinde auf dem Wege der Vermittelung durch Wort und geistige That nicht zu verwirklichen vermochte: denn Christus erscheint als Herr und König der Welt, sein Reich als ein allgemeines. Die Form ist so dem Inhalte gleich geworden, aber nicht durch innere, sondern nur äusserliche Vermittelung. Die Gemeinde existirt zwar als Reich, aber erst in ganz abstrakter Weise.

Eben so nun, wie in der Errichtung des Reiches Christi die Continuität des christlichen Bewußtseins abgebrochen, der Gegensatz nur äusserlich, aber nicht innerlich aufgehoben erscheint, so sind auch die einzelnen Momente dieses Reiches als äussere Thatsachen und Ereignisse fixirt. Die Auferstehung der Todten, das Gericht, Seligkeit und Verdammniß, sind eben so viele besondere Zustände, in denen die Stetigkeit des Bewußtseins theils unterbrochen ist, theils der Gegensatz in seiner ganzen Schärfe wieder heraustritt. Die Auferstehung der Todten erfolgt mit der Wiederkunft Christi, er, als die allgemeine Macht in

seinem Reiche, ist auch der Todtenerwecker, die Todten stehen zumal auf, die Auferstehung ist allgemein und gleichzeitig. So steht sie als äusserliches Ereigniß, das zugleich für Alle in ein und derselben Zeit eintritt, in keiner nothwendigen Beziehung zu der individuellen Entwickelung und Ausbildung; zumal durch den Dazwischentritt eines unbestimmten Zeitraums zwischen den Tod und die Auferstehung, die Continuität der Entwickelung wesentlich unterbrochen wird. Auf die Auferstehung folgt das Gericht: es ist allgemein, und somit der Begriff der Universalität des Reiches Christi erhalten; aber andererseits tritt der Gegensatz um so stärker hervor. Mit der Vollendung des Gerichtes erhält das Reich Christi selbst seine Vollendung und endlichen Abschluß, es ist die συντέλεια τοῦ αἰῶνος.

Aber diese Vollendung geschieht so, daß, indem die Gemeinde sich zum Reich vollendet, diese Vollendung als der Sieg über das Reich dieser Welt erscheint, als ein Sieg, der aber, statt den Gegensatz aufzuheben, ihn vielmehr vollendet und permanent macht. Denn die Guten werden von den Bösen völlig abgesondert, die Gemeinde scheidet sich als eigenes, für sich bestehendes und in sich abgeschlossenes Reich, vom Reich der Nichtchristen und somit Sünder und Verlorenen. So tritt das Böse also in eigener für sich seiender Gestalt, aber auch in seiner ganzen Entschiedenheit hervor, es erlangt, abgelößt vom Guten als seiner positiven Macht, nun eine eigene selbstständige Macht dem Guten gegenüber; es entsteht ein Reich des Satans neben dem Reiche Christi. Und weil diese Trennung vollständig ist, so ist sie auch eben deßhalb ewig: es ist mit ihr aller fernerer Einfluß der Guten auf die Bösen und umgekehrt abgeschnitten; so sind die Guten in der Gemeinschaft Christi und theilnehmend an seiner Herrlichkeit, ewig selig, die Gottlosen aber, als ausgeschlossen von diesem Reiche, und dem Reiche des Satans verfallen, ewig unselig. Himmel und Hölle, wie Selig-

keit und Verdammniß, sind permanente und unauflösliche Gegensätze.

Aber wiewohl diese Gegensätze aus der Entwickelung der Gemeinde mit Nothwendigkeit hervorgehen, so haben sie doch in der Wirklichkeit ihres Begriffs kein nothwendiges und eben deßhalb permanentes Dasein, sie sind nur vorübergehende Formen seiner Erscheinung. Denn die Gemeinde ist in ihrer Existenz schon die wirkliche Aufhebung dieser Gegensätze; denn sie ist wesentlich Einheit ihrer unterschiedenen Momente. Und so muß auch in dem wirklichen Leben der Gemeinde die Aufhebung dieser Gegensätze dem Wesen nach schon gefunden werden können. So ist es auch wirklich. — Betrachten wir zuerst die Realisation des Reiches Christi. In der Vorstellung ist sie in einer äusserlichen Thatsache fixirt, sie wird als eine Wirkung göttlicher Allmacht, unmittelbar durch Christus vollführt. In Wahrheit aber ist der Geist in der Gemeinde selbst die Ursache dieser Verwirklichung. Denn obgleich die Gemeinde den Hereintritt dieses Reiches von Aussen erwartet, hört sie doch nicht auf an der Realisirung desselben zu arbeiten, sendet ihre Boten aus und fähret fort, durch Wort und That ihre Gestalt in der Welt zu verwirklichen. Sie läßt darum die in der Vorstellung nur unbestimmt gehaltene äussere Thatsache in der Wirklichkeit wieder fallen, und indem es darauf ankommt, sie zu fixiren und zur Bestimmtheit des Begriffs auszubilden, geht sie selbst an ihrer Unbestimmtheit wieder zu Grunde. Die Gemeinde erwartet die Erscheinung Christi als nahe bevorstehend, dieß ist die ganze Bestimmtheit der Zeit. Aber diese Bestimmtheit ist wieder unbestimmt; denn der Zeitmoment ist nicht angegeben, und so ist das Nahe eben so wieder das Ferne. Er erscheint mit den Zeichen seiner Macht, in räumlicher Weise; aber der Raum ist eben so unbestimmt, wie die Zeit. Wo erscheint er? Wo ist der Schauplatz seiner Offenbarung? Er ist hier, wie dort, und so ist er überall,

und darum in dieser örtlichen Weise nirgends. — In der Auferstehung als äusserer Thatsache ist, da sie in keiner wesentlichen Verbindung mit der Entwickelung der Persönlichkeit steht, die Continuität des Bewußtseins aufgehoben; aber sie wird sogleich dadurch wieder hergestellt, daß die Gemeinde sich der Auferstehung als innerer Thatsache, als lebendiger gegenwärtiger Wirklichkeit und Wirksamkeit bewußt ist. In der Geburt des neuen Menschen in Christo ist der alte wirklich gestorben und der neue auferstanden; so ist die Auferstehung der Todten in Wahrheit sowohl schon geschehen, als sie täglich und continuirlich geschieht. Gegen diese Wahrheit der Auferstehung hat jene sichtbare und äusserliche auch nur die Bedeutung einer Aeusserlichkeit, einer bloßen Vorstellung, die, der Realität jener inneren beraubt, zum bloßen Schein herabsinkt und nur in so weit Wahrheit enthält, als sie die Bestätigung jener inneren und wesentlichen, oder die Erscheinung ihres Wesens ist. Wirklich treten auch in der Apostellehre beide Darstellungen neben einander auf, so daß also die eine die andere ergänzt und corrigirt. Als ein äusseres Ereigniß stellt Paulus die Auferstehung vor, 1 Theſſ. 4, 1 Korinth. 15. Aber 2 Korinth. 5 spricht er die Continuität in der Entwickelung der Persönlichkeit bestimmt darin aus, daß er das Zerbrechen dieser Hütte mit dem Bau einer neuen unmittelbar in Verbindung setzt, so wie auch darin, daß er die Sehnsucht ausspricht, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden. Eben so drückt 1 Korinth. 15, die Vergleichung der Auferstehung des Leibes mit der organischen Entwickelung des neuen Saamenkorns aus der Verwesung des alten den Begriff der Auferstehung als lebendiger Entwickelung aus einem inneren Lebensprinzip deutlich genug aus. Die richtigste Auffassung dieses Begriffs liegt aber in der Stelle Röm. 8. 11, wo die Wiederbelebung der sterblichen Leiber als die Wirkung des inwohnenden Geistes betrachtet wird, desselben Geistes,

durch welchen auch Christus von den Todten auferstanden ist. Denn da dieser Geist jetzo in den Gläubigen nicht nur wohnt, sondern auch fortwährend wirksam ist, so muß auch die Folge davon eine schon gegenwärtige und zugleich fortdauernde und ununterbrochene sein. — In der Lehre vom letzten Gerichte ist die völlige Abscheidung der Guten und Bösen, der absolute Gegensatz von Seligkeit und Verdammniß, von Himmel und Hölle, ausgesprochen. Diese Lehre wird aber dadurch zur bloßen Vorstellung wieder herabgesetzt, daß sie in dem Selbstbewußtsein der Gemeinde keine Realität hat. Denn die Gemeinde ist sich in ihrer Wirklichkeit der Totalität der Erlösung und Versöhnung bewußt, sie ist die wirkliche Auflösung jenes Gegensatzes und der Erweis, daß das Böse nichts Selbstständiges sei. Denn indem sie mit Christo als ihrem Haupte eins geworden, und eben so in ihren einzelnen Gliedern mit sich als Gemeinschaft vermittelt ist, ist das Böse in seinem Fürsichsein aufgehoben. Und wie sie selbst, in dieser ihrer Gemeinschaft, sich aller Wahrheit und Realität bewußt ist, hat das Böse nur noch die Bedeutung, ein negatives zu sein, das, wie es an sich nicht ist, so auch bestimmt ist, aufgehoben zu werden. Diese Ueberzeugung tritt in der Apostellehre hin und wieder in dem schönsten Glanze hervor, und grade in solchen Stellen, wo der christliche Geist am freiesten seine Schwingen regt, wie in jener herrlichen Darstellung der Vollendung des Reiches Gottes 1 Korinth. 15, wo zuletzt der Sohn dem Vater das Reich übergiebt, auf daß der Vater Alles in Allem sei. Oder Röm. 8, wo auch der κτίσις die Freiheit der Kinder Gottes verheissen wird. Denn was man auch unter diesem Ausdruck verstehe, entweder die Schöpfung überhaupt, oder die noch nicht vergeistigte, noch natürliche Schöpfung des Menschen, seine Creatürlichkeit, in jedem Falle ist der Gegensatz aufgehoben und die Erlösung als vollständig ausgesprochen. Dahin gehört auch 1 Joh.

3, 8, wo dieses als Zweck der Erscheinung des Sohnes Gottes angegeben wird, damit er die Werke des Teufels zerstöre.

Wir wenden nun, nach diesen Erörterungen, unsern Blick auf das Leben Christi zurück und sehen zu, in welchem Verhältniß das Bewußtsein der Gemeinde von ihrer Zukunft zu dem Bewußtsein Christi von der seinigen steht. Daß diese Beziehung eine wesentliche und nothwendige sei, geht schon, wie wir gesehen haben, daraus hervor, daß die Gemeinde, in ihrer ersten unmittelbaren Existenz, als Resultat seiner persönlichen Wirksamkeit, die erste objective Wirklichkeit seines Geistes und somit seine erste Zukunft ist. Indem also die Gemeinde sich ihrer Zukunft bewußt wird, ist es das Bewußtsein Christi von sich selbst und der Verwirklichung seines Geistes, welches darin sich objectiv geworden ist. Die Anschauung der Gemeinde von ihrer Zukunft kann daher, da sie in derselben nur die Verwirklichung ihres Zwecks vor Augen hat, wesentlich keine anderen Elemente und Grundbestimmungen enthalten, als diejenigen sind, welche in den Weissagungen Christi von seiner Zukunft sich finden. Sie erleiden aber darin eine Veränderung, daß sie in Christus in ihrer Ursprünglichkeit gesetzt sind, in der Gemeinde aber schon eine Vermittelung hinter sich haben, oder dadurch, daß in Christus ihre Grundlage die Persönlichkeit des Geistes als Individuum, in der Gemeinde aber dieselbe in ihrer objectiven Vermittelung ist.

Was wir in dem Bewußtsein der Gemeinde von ihrer Zukunft als das Wesentliche und Substanzielle anerkennen mußten, ist die Gewißheit von ihrer eigenen Realität als geistiger Gemeinschaft. So wie sie in dieser Reflexion in sich selbst sich aller Wahrheit und Realität bewußt ist, hat sie darin die Gewißheit, daß sie nicht nur als solche fortdauern, sondern auch zur allgemeinen Form eines Reiches sich vollenden werde. Gleicherweise ist die Gewißheit

Christi von der Wahrheit und Realität seines persönlichen Geistes der Grund seiner Weissagungen sowohl von seiner persönlichen Zukunft, als von der Zukunft seines Reiches. Denn er ist sich seiner Persönlichkeit nicht nur als der Wahrheit seiner Individualität, sondern auch als der Wahrheit des Geistes an sich bewußt, also als der Realität eines allgemeinen concreten Inhalts. In dieser doppelten Gewißheit Christi, einerseits von der Wahrheit seiner Persönlichkeit als solcher, andererseits von ihrem allgemeinen geistigen Inhalt, ist sowohl die Nothwendigkeit enthalten, sich seine eigene Persönlichkeit in ihrer Vollendung, in ihrer Verherrlichung, als auch diesen allgemeinen Inhalt derselben in seiner Entwickelung und Entfaltung, als die objective Wahrheit derselben zu denken. So ist sich Christus sowohl gegenständlich in seiner Zukunft als Herr, König, als auch als solcher in einem Reiche. Seine dahin gehörigen Weissagungen von seiner Zukunft sind also, in sofern ihnen dieses Substanzielle seines Geistes zum Grunde liegt, auch zu seiner Persönlichkeit wesentlich gehörig, und in sofern für authentisch zu halten.

Allein die Anschauung Christi von seinem Reiche hat doch erst diese ideelle Grundlage seiner Persönlichkeit. Denn dieses Reich hat in der Wirklichkeit noch keine concrete Objectivität, und so ist es die Realität der Persönlichkeit Christi allein, worauf sich jene gründet. Es fehlt der Anschauung noch die concrete Wirklichkeit des Reiches selbst. Denn die Gemeinde als der concrete Inhalt desselben ist noch nicht ins Leben getreten. Christus steht zwar mit seinen Jüngern in einer wirklichen concreten Gemeinschaft, aber, da diese selbst die positive Bestimmung haben, seine Gemeinde erst zu stiften, so ist in diesem Verhältniß die Gemeinde nur erst im Prinzip und in der Anlage gesetzt und hat in sofern noch eine ideelle Existenz. So konnte also Christus, da der Begriff der Gemeinde noch nicht verwirklicht war, auch diese nicht als den concreten Inhalt

seines Reiches in die Anschauung desselben mit aufnehmen. Er konnte noch nicht, wie die Apostel, wo die Gemeinde schon ein wirklich concretes Dasein hatte, die Vollendung seines Reiches in die Explication dieses Begriffs der Gemeinde setzen. Er nahm somit die concreten Bestimmungen seines Reiches aus den Elementen desselben auf, wie sie in der Vorstellung seines Volkes vom Messiasreiche gegeben waren. Es mußten somit jene auch die Gestalt dieses Messiasreiches haben, die Allgemeinheit desselben unter der Form eines Machtreiches erscheinen, in welchem alle Völker unter dem Scepter eines Königs versammelt sind, die Beziehung des Königs und der Bürger des Reiches, da die innere Gemeinschaft noch nicht gegeben ist, noch durch das äussere Verhältniß der Macht und Herrschaft auf der einen, und des Gehorsams und der Unterwerfung auf der anderen Seite bedingt sein; die concrete Erfüllung desselben aber und die damit verbundene Befriedigung, da diese noch nicht in der lebendigen Mittheilung der geistigen Gaben selbst besteht, der sinnlichen Wirklichkeit und dem Genusse ihrer Gaben angehören. Hierher gehören so manche Weissagungen Christi von seinem Messiasreiche, die man sich bemüht hat, eben um dieses sinnlichen Gepräges willen, entweder als unchristlich ihm abzusprechen, oder das Anstößige derselben durch bildliche Deutungen zu entfernen. Allein wenn sie unter dem angegebenen Gesichtspunkte betrachtet werden, so wird man nicht umhin können, sie für nothwendige Ergebnisse der Entwickelung seiner Persönlichkeit im Verhältniß zu den in der Geschichte seines Volkes enthaltenen Bedingungen anzuerkennen.

Da aber diese concreten Bestimmungen nur von Aussen aufgenommen und nicht mit innerer Nothwendigkeit aus der Bewegung des Begriffs selbst erzeugt sind, die Sphäre selbst, woraus sie entnommen sind, noch die der Vorstellung ist, das Messiasreich noch keine wirkliche Existenz hat, so sind sie auch als dem Reiche Christi nur anhängende,

äusserliche Bedingungen anzusehen, die der christliche Geist, im Fortschritt seiner Entwickelung entweder abstößt, oder als gleichgültig bei Seite liegen läßt. Er ist aber, seinem Inhalte nach, concret, und indem er sich seiner Realität bewußt ist, hat er, mit der Bestimmung, auch den Trieb in sich, seinen Inhalt in der Gegenwart zu verwirklichen und diese Verwirklichung nicht erst von der Zukunft zu erwarten. Er geht also an die wirkliche Welt, um sie zum Träger seines Inhalts zu machen, die Idee des Reiches in lebendiger thatsächlicher Weise in ihr zu verwirklichen. Die Welt zeigt sich aber dagegen als unangemessen, sie verschließt sich gegen die Einwirkung des Geistes, oder setzt dem geistigen Inhalt einen anderen, fleischlichen, entgegen. Sie ist, als die Negation des Geistes, der die Wahrheit ist, das Schlechte, Böse, Sündliche. Der Geist kann keine Wohnung in ihr machen, sie kann nicht die Gestalt seines Reiches sein. Aber es soll und muß realisirt werden. Es kann sich also nur realisiren, indem es die Negation wieder negirt, die Welt als das Nichtige und Schlechte, dem Verderben preiß gibt und auf ihren Trümmern sich auferbaut. Das Ende der Welt ist darum der Anfang des Reiches Gottes, die Welt muß erst untergehen, ehe das Reich Christi eintreten kann.

Dieß ist der allgemeine Charakter der hierher gehörigen Weissagungen: der Geist beweißt sich als die negative Macht des Fleisches, er behauptet die Realität seines Inhalts gegen den der Welt darin, daß er diesen als den richtigen setzt und gegen den seinigen aufhebt. Allein die Weissagungen Christi von dem Weltende enthalten, durch die bestimmte Beziehung derselben zum jüdischen Volke und Staate noch das Besondere, daß darin die Zerstörung Jerusalems und mithin die Auflösung jenes in den Vordergrund tritt und mit Bestimmtheit hervorgehoben wird, während das Weltende überhaupt mehr in unbestimmten Umrissen gezeichnet ist, und in weiterer Entfernung liegt.

Aber beides, Weltende und Ende des jüdischen Staates, ist in Einer Anschauung zusammengefaßt, es ist ein und dieselbe Weissagung, die in diese mehr oder weniger bestimmten Momente ausgeht, die aus einander hervor und in einander übergehen; denn eins ist in dem andern enthalten, in der Zerstörung Jerusalems das Aufhören des jüdischen Staates, und in diesem das Ende der Welt. Daher kommt es auch, daß wir in den hierauf bezüglichen Weissagungen Christi beides zusammenfinden, die Weissagungen von dem Weltende und von der Zerstörung Jerusalems unter einander gemischt sind; welches nicht so zu verstehen ist, als wenn diese, an sich verschiedenen Anschauungen angehörigen Stücke, hier nur zufällig sich zusammengefunden hätten; noch auch so, daß in jeder Weissagung ein doppelter Sinn enthalten sei, ein näher liegender, der auf die Zerstörung Jerusalems gehe und ein entfernterer, auf das Weltende sich beziehender, so daß beide doch als an sich verschiedene Ereignisse auseinander gehalten werden, sondern vielmehr so, daß in der Anschauung Christi beide, wie Concretes und Allgemeines sich verhalten, so daß einmal das Allgemeine in dem Concreten, und das anderemal das Concrete in dem Allgemeinen geschaut wird, und somit bald das eine, bald das andere besonders hervortritt.

Indem also der persönliche Geist Christi in der wirklichen Welt seine objective Wahrheit nicht findet, vielmehr genöthigt ist, um sich in einem Reiche zu realisiren, die Gegenwart zu negiren und als das Nichtige von sich abzustossen, bleibt die Vollendung dieses Reiches der Zukunft vorbehalten. Es treten also auch alle Bestimmungen, woran die Vollendung desselben geknüpft ist, erst in der Zukunft ein: die Auferstehung, das Gericht, Seligkeit und Verdammniß. — Die Auferstehung der Todten stellt der Heiland als ein äusseres Ereigniß vor, welches er mit dem Weltende und der Vollendung seines Reiches in Verbindung

setzt. Die Todten werden auferstehen, wenn sie die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Es fehlt aber der Auferstehung noch die concrete Bestimmung, die wir bei der Apostellehre finden, so daß Paulus auf die Frage sich noch einlassen mußte: Wie werden die Todten auferstehen, mit welcherlei Leibe werden sie auferstehen? Dies folgt nothwendig daraus, daß dem Reiche Christi noch der concrete Inhalt der Gemeinde fehlt, worin dieses wesentlich liegt, daß, indem die Gemeinde der Leib Christi ist, die Fülle des inwohnenden Geistes, der Leib nicht gedacht werden kann, ohne die innigste Beziehung auf den ihn belebenden und eben deßhalb auch wiederbelebenden Geist. So hat die Auferstehung in der Zukunft Christi noch die Bedeutung eines reinen Factums, das, ohne innere Vermittelung, allein durch äussere Einwirkung, durch einen Act göttlicher Allmacht, durch das Machtgebot des siegenden Erlösers vollbracht wird.

Auf die Auferstehung der Todten folgt das Gericht, das, wie diese selbst, allgemein ist, auf alle Völker sich erstreckt. Es besteht in einer totalen Scheidung der Gerechten von den Ungerechten, und in Fixirung und Vollendung des Gegensatzes des Reiches Christi und des Reiches dieser Welt. Der Gegensatz also, der während der Wirksamkeit Christi auf Erden zwischen seinem Geiste und dem Geiste dieser Welt hervorgetreten ist, hat sich hier zur absoluten Scheidung vollendet. Wir finden ihn auch noch in der Apostellehre erhalten; aber durch das Dasein der Gemeinde, in welchem doch schon eine Vermittelung und ein Grad wirklicher Versöhnung mit der Welt liegt, gemildert. Hier aber tritt er um so greller hervor, als Christus, ohne äussere Vermittelung mit der Welt durch ein schon objectiv gewordenes Dasein in ihr, allein mit seiner Persönlichkeit ihr gegenüber steht und sie also als den ganz abstrakten Gegensatz noch ausser sich hat.

So erscheint uns die Zukunft Christi nach der Seite ihrer Aeusserlichkeit, wie die einzelnen Momente derselben für die Anschauung und Vorstellung äusserlich fixirt und in Zeit und Raum festgehalten sind. Aber betrachten wir diese Momente in ihrer wesentlichen Beziehung zur Persönlichkeit Christi, so treten sie uns wieder als wesentliche innere ihrer Entwickelung entgegen, und demnach als solche, die durch den wesentlichen Begriff seines Geistes in dieser Vereinzelung und Aeusserlichkeit negirt und somit in ihrer Unwahrheit gesetzt sind. Der wesentliche Begriff der Persönlichkeit ist dieser, daß sie nur als Geist Wahrheit habe, und eben deßhalb nur das ihre wahre Zukunft sein könne, was sich als geistiges Moment aus der inneren Bewegung desselben ergibt. Es werden sich also im Leben Christi, in wiefern wir darin den inneren Entwickelungsgang seines persönlichen Geistes anerkennen müssen, die Momente nachweisen lassen, worin sich diese innere Wahrheit seiner Zukunft ausspricht, und wodurch also jene äusseren Momente in ihrer Unwahrheit aufgehoben werden.

Betrachten wir vorerst die Vorstellung des Reiches Christi als eines, in sinnlicher und äusserlicher Weise, erscheinenden Messiasreiches, so tritt ihr mit Bestimmtheit die Bedeutung desselben als eines rein geistigen Reiches entgegen. Dieses erscheint, als das in der Natur des christlichen Geistes wesentlich gegründete und somit aus der Entwickelung desselben mit innerer Nothwendigkeit hervorgehende, auch als das wahre, jenes äusserliche aber, als das unwahre. «Das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlicher Geberde. Es ist nicht hier oder da, es ist inwendig in euch.» Luc. 17. Hier ist die äusserliche sinnliche Form absolut negirt, es ist im Geist, und vollbringt sich somit auf geistige Weise. Eben so sind die sinnlichen Vorstellungen seines concreten Inhalts, von irdischer Macht, Herrschaft und Genuß rein aufgehoben durch die entgegen-

gesetzte ideale Richtung auf das Uebersinnliche, durch die absolute Forderung der Selbstverläugnung, des Fahrenlassens aller Anhänglichkeit an die Welt und weltliche Zustände und Interessen. Wer in das Reich Gottes kommen will, muß sich selbst verläugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen, verläugnen sogar die von der Natur und Gesellschaft geheiligten Verbindungen, Vater, Mutter, Weib, Kind, Bruder und Schwester und selbst das Leben. Und wenn der Herr, Matth. 19., seinen Jüngern in seinem Reiche das Sitzen auf zwölf Stühlen und einen hundertfältigen Ersatz alles dessen, was sie um seines Namens willen verlassen, verheißt, so weißt er die Bitte der Mutter der Kinder Zebedäi mit Entschiedenheit zurück und diese auf den Kelch hin, den sie mit ihm trinken würden, und schneidet ihnen durch die strengen Forderungen der Demuth und Selbstverläugnung alle Hoffnung auf weltliche Auszeichnung ab. Matth. 20. In dieser entschieden idealen Richtung des Geistes Christi sind also, eben weil es die dem christlichen Geiste wesentliche Richtung ist, alle bloß äusserliche Vorstellungen des Messiasreiches, als für sich geltende Momente, schlechthin negirt und in dem Begriff des Geistes wieder aufgehoben.

Die nothwendige Dialektik des Geistes in dieser Reflexion in sich ist die, daß er durch sich selbst seinen Begriff vollbringt, d. i., durch eigene Bewegung seinen Inhalt aus der Innerlichkeit in die Aeusserlichkeit umsetzt, und somit nicht in der Zukunft erst, sondern in der Gegenwart der wirklichen Welt zu verwirklichen strebt. Nach jener abstrakten Beziehung zur Welt, war er genöthigt, diese als der Vermittelung absolut widerstrebend und feindselig, von sich abzustoßen, und seine Realität jenseits derselben, so wie seine Verherrlichung in ihrer Vernichtung zu suchen. Diesem bloß abstrakten Verhältniß zur concreten Wirklichkeit, geht aber das concrete, aus der lebendigen Vermittelung des persönlichen Geistes mit sich resultirende,

parallel, und hebt eben dadurch jenes, als das unwesentliche und unwahre, wieder auf.

Die Verherrlichung Christi und seines Reiches liegt darum nicht ausser und über der Welt, sondern in ihr, sie vollbringt sich nicht im Gegensatz mit dieser, sondern in und mit ihr. Der Zweck des Reiches Christi ist mit dem Endzweck der Welt identisch; indem jenes sich in dieser verwirklicht und vollendet, hat diese ihre Bestimmung erreicht, ist sie in Wahrheit wiedergeboren. Dieß ist der eigentliche Begriff der Palingenesie, der *αποκατάστασις πάντων*. So geht jene abstrakte Vorstellung von einem Weltende aus der nakten Gestalt eines jenseitigen Reiches in die lebendige Wirklichkeit eines geistigen Processes über, in welchem das Weltende zum flüssigen Momente einer Verwandlung wird, worin durch Abscheidung des Unwesentlichen und Zufälligen, und Assimilation des Wesentlichen und Gleichartigen, die Totalität des Geistes in seiner objectiven Wirklichkeit wieder hergestellt wird.

Daher finden wir, wie der Geist in seinen Weissagungen selbst jene abstrakte Einseitigkeit wieder zurücknimmt oder ergänzt, und gegen die äusserliche Vorstellung die Wahrheit der concreten Idee herauskehrt. In jener ergreifenden Schilderung, Matth. 24., von den furchtbaren Ereignissen und Zerrüttungen, die der Erscheinung des Reiches Gottes vorhergehen sollten, tritt, wo man es am wenigsten erwarten sollte, Vers 14., die Verheißung herein von der Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt: Und es wird verkündigt werden dieses Evangelium vom Reich in der ganzen Welt, zu einem Zeugniß allen Völkern — und alsdann wird das Ende kommen. So fällt also das Ende der Welt mit der Vollendung des Reiches Gottes zusammen, das Ende der Welt ist da, nicht, wenn das Reich Gottes ausser und über ih[r], sondern wenn es in ihr sich wird vollendet, die Welt in ihrer Wirklichkeit von dem Evangelium durchdrungen, die Gestalt des Reiches

Gottes wird erhalten haben. Auch hebt sich die Verkündigung des Reiches Christi als eines plötzlich hereintretenden Ereignisses, von selbst dadurch auf, daß Christus zur Errichtung seines Reiches in der Welt selbst Anstalten trifft, seine Jünger zu Verkündigern seines Wortes ausrüstet, ihnen den Geist, als die das Wort bekräftigende und somit seinen Erfolg sichernde Macht verheißt, so daß also die Verwirklichung des Reiches Christi mit der verheissenen Wirksamkeit dieses seines Wortes und Geistes in directem Verhältniß steht und in dem Maße sich vollendet, als jene in der Welt zu einem wirklichen objectiven Dasein gelangt sein werden. Worin also auch dieses enthalten ist, daß die Vollendung des Reiches Christi nicht an ein, ausser dem Entwickelungsgange der Menschheit liegendes, Ereigniß geknüpft sein könne, sondern mit diesem in der innigsten Verbindung stehe, und als das Resultat der successiven, durch Vermittelung des Evangeliums, hervorgebrachten Vollendung des Begriffs der Menschheit selbst zu fassen sei. Wozu denn noch kommt, daß, indem Christus den Zeitpunkt seiner Wiederkunft unbestimmt läßt und ihr also in jedem Augenblick gewärtig zu sein heißt, überdieß seine beständige Gegenwart zusagt, jede Fixation der Zeit wie des Raums aufgehoben erscheint, und eben deßhalb sein Reich als ein an sich unendliches und allgegenwärtiges dargestellt wird, worin jene festen Bestimmungen der Zeit und des Raums nur als untergeordnete und zugleich flüssige Momente enthalten sind.

Die Auferstehung der Todten ist für die Vorstellung gleichfalls als eine äussere Thatsache fixirt, in welcher die Continuität des Bewußtseins aufgehoben ist. Denn sie tritt für alle Einzelne zu ein und derselben Zeit, und nach einer unbestimmten Unterbrechung der Verbindung zwischen Seele und Leib, ein. Dieser abstrakten Bestimmung tritt sogleich die concrete von der lebendigen Wirksamkeit des inwohnenden Geistes und der durch ihn hervorgebrachten

Wiedergeburt entgegen, als deren Folge die Auferstehung erscheint. Wie dieses ein wesentlicher christlicher Begriff ist, der nicht nur seine Realität in der Persönlichkeit Christi und seiner Auferstehung hat, sondern auch an die Verheissung seines Geistes wesentlich geknüpft ist, so tritt er auch in einzelnen Aeusserungen Christi hervor. Christus verheißt den Seinigen seinen Geist und zwar, daß er bei ihnen bleibe ewiglich. Joh. 14. Der Geist ist aber eine lebendige bildende Kraft, das organisirende Prinzip einer neuen Persönlichkeit; mit ihrer Verwirklichung ist die Leiblichkeit an sich schon gesetzt. Darum ist er der Schöpfer einer neuen Geburt, Joh. 3. Diese Geburt aus dem Geiste ist an sich der Auferstehung gleich, weil sie die Realisation des Geistes zum Individuum ist; und weil diese an dem schon daseienden Individuum geschieht, die Auferstehung einer neuen aus der alten Leiblichkeit. — «Das ist der Wille des Vaters, daß, wer den Sohn sieht und glaubet an ihn, habe das ewige Leben; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.» Oder in noch concreterer Fassung: «Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.» Joh. 6. Hier ist die Auferweckung und somit Auferstehung zwar der Form und Zeit nach von dem wirklichen Zustand der Gläubigen getrennt, aber dem Begriff und Wesen nach als eins mit ihm gesetzt. Denn wer das ewige Leben hat, und zwar nicht als ein bloß gedachtes oder zukünftiges, sondern in lebendiger concreter Erfüllung in der Gegenwart, der hat auch die Auferstehung nicht erst zu erwarten, sondern sie ist so gewiß in dem ewigen Leben schon enthalten, als dieses vielmehr das Resultat von jener ist und der Begriff der Ewigkeit die Continuität derselben schon einschließt. So corrigirt sich die Vorstellung selbst, und hebt sich in der Wahrheit der ihr zu Grunde liegenden Idee wieder auf; wie denn in jenem Ausspruch Christi, Joh. 5, 25. «Es kommt die

Stunde, und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören, die werden leben,» die einseitige Zeitbestimmung der Zukunft durch das Jetzt der Gegenwart ergänzt und somit die durch jene aufgehobene Stetigkeit durch dieses wieder hergestellt wird. Noch bestimmter ist die Continuität des Lebens in der Auferstehung ausgesprochen in der Stelle, Joh. 11, 25.: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe. Hier ist vorerst die Auferstehung und das Leben in Christus als identisch gesetzt. Er ist die Auferstehung und das Leben zugleich, eins in dem andern, oder weil er das eine ist, so ist er auch das andere. Wer an ihn glaubt, lebt, ob er gleich stirbt. Also das Leben ist mit dem Tode gesetzt; das Leben ist nicht ohne den Tod, sondern in und mit dem Tode, also, wie es aus dem Tode wird, d. h. wie es aufersteht. Dieses Leben ist aber, als das ewige, als das Leben, das aus der Auferstehung und dem Leben Christi ist, ein fortgehendes, sich in sich selbst stetig erhaltendes, und somit ist auch die Auferstehung seine continuirliche Folge.

Wir kommen zuletzt zu der der abstrakten Vorstellung vom Gerichte parallelen concreten Idee desselben. In jener ist das Gericht vorstellig gemacht als die absolute Scheidung der Guten von den Bösen und somit als die Fixation des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, zu einem Gegensatze des Reiches des Satans und des Reiches Christi, so daß dieses mit der Vollendung dieses Gegensatzes selbst seine Vollendung erreichte. Der Abschluß der Wirksamkeit Christi wäre sonach nicht die Versöhnung der Welt mit Gott, sondern die völlige Ausscheidung derselben aus dem Reiche Gottes. Diese Vorstellung ist aber an sich schon aufgehoben in dem Dasein des christlichen Geistes, darin, daß der Geist in Christus als einem menschlichen Individuum, zur Persönlichkeit geworden ist, deren Begriff aber

dieses in sich schließt, die Einheit dieser Gegensätze zu sein. Christus ist nur dieses, in wie fern in ihm die Einheit Gottes und der Welt zur Erscheinung gekommen, und also jener Gegensatz unmittelbar durch die That aufgehoben ist. Und wie die Persönlichkeit Christi keine andere Bedeutung hat, als die Aufhebung dieser Gegensätze in der wirklichen Existenz eines Individuums zu sein, so hat auch sein ganzes Leben keinen andern Zweck, als diesen Inhalt seines persönlichen Geistes auszusprechen, zur Objectivität und zum Leben der Welt zu erheben. Es ist demnach in der Sphäre des christlichen Lebens ein absoluter Widerspruch, die Vollendung des Reiches Christi in die absolute Ausscheidung der Welt aus ihm zu setzen, seinen Abschluß als eine absolute Grenze zu fixiren, über welche hinaus kein Fortschritt, keine weitere Entwickelung noch Vermittelung des christlichen Geistes mehr statt fände. Diese Vorstellung ist ein absoluter Widerspruch, weil sie dem Begriff des Christlichen absolut widerspricht, und somit sich selbst aufhebt. Die Wahrheit des Gerichtes besteht also vielmehr darin, daß der Gegensatz des Guten und Bösen in seiner Entschiedenheit hervortreten muß, nicht um als permanenter und absoluter festgehalten und fixirt zu werden, sondern damit das Gute, an dem reinen Gegensatz des Bösen, die Reflexion in sich selbst, in seine eigene Wahrheit und Realität vollende, und eben dadurch des Bösen als seiner Negation und somit als dessen sich bewußt werde, das bestimmt sei, durch es aufgehoben zu werden.

Der christliche Geist ist sich in seiner eigenen Vertiefung und tiefsten Innerlichkeit am reinsten des Bösen bewußt, aber als eines solchen, das an ihm selbst seine eigene Negation, sein Gericht habe. Dieses Bewußtsein der negativen Macht des Guten über das Böse spricht sich in Stellen aus, wie folgende: « Es kommt der Fürst dieser Welt, und hat nichts an mir. Joh. 14, 30. Ich sahe

den Satanas vom Himmel fallen, als einen Blitz, Luc. 10, 18. Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden, Joh. 12, 31. Wenn der Geist kommt, so wird er die Welt überweisen vom Gericht, daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist.» Joh. 16, 11. In diesen Aussprüchen ist der Gegensatz des Bösen gegen das Gute als ein nichtiger gesetzt, und somit aufgehoben.

Eben so fehlt es nicht an Aussprüchen Christi, worin das Bewußtsein der positiven Vermittelung Gottes und der Welt, die Idee einer absoluten Versöhnung und somit einer wirklichen Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche dieser Welt ausgedrückt ist, wie in den Stellen: des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, das verloren ist, Luc. 19, 10. Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern, daß die Welt durch ihn selig werde, Joh. 3, 17.; oder in jenem allumfassenden Ausdrucke Einer Heerde und Eines Hirten. «Und ich habe noch andere Schaafe, die sind nicht aus diesem Stalle. Und dieselbige muß ich herführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird Eine Heerde und Ein Hirte sein.» Joh. 10, 16. Hier ist offenbar von einer in dieser, und nicht jenseits dieser Welt zu verwirklichenden Verfassung die Rede, einer Verfassung, die in ihrer friedlichen Gestalt, jeden Gedanken an eine feindselige Ausschliessung und Abschliessung von selbst verbindet.

Hiernach wäre der Zweck des Reiches Christi alsdann erfüllt, wenn der Gegensatz zwischen Welt und Gemeinde, zwischen Staat und Kirche aufgehoben, die Gemeinde, welche, ihrer Natur nach, eine innere geistige Gemeinschaft ist, ihren individuellen Inhalt in die Objectivität eines Reiches entäussert, und dieser in der gegliederten Organisation des Staates sich ausgeprägt hätte. Aber

daraus folgt noch nicht, daß die christliche Gemeinde in dem Staate völlig aufgehen müßte, und somit dieser den Begriff jener vollkommen erschöpfte; wie dieß noch neuerdings Rothe, in seinem mit vielem Geist und Scharfsinn geschriebenen Werke über die Anfänge der christlichen Kirche, darzuthun versucht hat. Der christliche Staat, in seiner Vollendung gedacht, ist wohl die Realisation der christlichen Idee in ihrer Totalität; aber daraus folgt noch nicht, daß der Gemeinde keine Stelle innerhalb der Sphäre des Staates mehr übrig bliebe, ein eigenthümliches Gebiet, das sie mit ihrem Geiste auf individuelle Weise erfüllte, und worin sie aus der äusseren Objectivität in ihren eigenen unmittelbaren Inhalt reflectirt wäre. Die Kirche hat sich in den Staatsorganismus entäussert, aber nicht, um in ihm die Eigenthümlichkeit ihres Begriffs einzubüßen, sondern vielmehr, um aus dieser ihrer Objectivität sich in ihren eigenthümlichen Inhalt zurückzunehmen, und ihn somit in seiner Wahrheit sich wieder zu vindiciren. Diese Reflexion der Gemeinde aus ihrem entäusserten Inhalte in sich, ist die adäquate Form des christlichen Geistes, ist der Begriff der christlichen Gemeinde in ihrer Vollendung. Denn dieser Begriff ist wesentlich individuell, der christliche Geist ist ein Geist der Gemeinschaft, der seine Realität, seine adäquate Leiblichkeit, nur an dieser individuellen Beziehung ihrer Glieder zu einander hat. Die Kirche als Kirche, in ihrer Allgemeinheit gedacht, ist in Bezug auf ihren wesentlichen Charakter, ihren concreten Gehalt, eine bloße Abstraktion; ihre Wahrheit ist nur in der concreten individuellen Erfüllung.

Hieraus folgt also, daß, wenn wir auf den wesentlichen Begriff der christlichen Gemeinschaft sehen, sie der Verallgemeinerung widerstrebt. Sie geht vielmehr, ihrer Natur nach, darauf hin sich in sich abzuschliessen, den objectiven Inhalt wieder zu verinnern, und in diesem Zusammenschlusse mit sich selbst Kraft der inneren Verwandtschaft

ihrer Glieder, sich eine eigene angemessene Leiblichkeit, nach den Gesetzen geistiger Anziehung und Wechselwirkung zu erzeugen. Es werden sich daher so viele besondere Gemeinschaften bilden, als sich Individuen, nach innerer Wahlverwandtschaft und geistiger Sympathie zusammenfinden, und diese werden nicht in starren Formen verhärten, sondern in andere und andere Gestalten übergehen, je nachdem die Glieder derselben in ihrer geistigen Individualität, in ihrer Bildung, Erkenntniß, Neigungen und Bestrebungen sich verändern, fortschreiten, sich veredlen, und somit anderen, angemesseneren Verbindungen sich zuneigen und eignen. Der Begriff der christlichen Gemeinde ist daher ein beweglicher, und schon in dieser Beziehung ist ihm die in sich stetige und, ihrer Natur nach, feste Form des Staates unangemessen. Indem aber die Kirche so zu einer Vielheit von Gemeinden wird, widerspricht ihr der Begriff eines Reiches; dieser fällt vielmehr in den Staat hinüber. Als Reich vollendet sich der christliche Geist im Staate; aber als Gemeinde behält er seinen eigenen Leib, seine eigene concrete Gestalt für sich. Somit fallen die Prädicate der Allgemeinheit und objectiven Einheit in den Staat, das Prädicat der Heiligkeit verbleibt aber der Kirche als Gemeinschaft im Geiste eigenthümlich und ausschließlich. Wie denn auch in der Bildung der christlichen Gemeinde aus dem persönlichen Geiste Christi nur dieser Begriff einer heiligen Gemeinde, einer Gemeinschaft der Heiligen, sich durch sich selbst verwirklichte; jene andere Bestimmung aber der Allgemeinheit und äusseren Einheit, nur im Gegensatze gegen den Staat, aus dem Mißverstand, als müßte die Kirche, um zur objectiven Existenz zu gelangen, die Form des Staates an sich selbst realisiren.

Die Gemeinde Christi als eine Vielheit individueller geistiger Gemeinschaften, hat aber in ihrer Vollendung eine andere Gestalt, als die einzelnen ersten christlichen Gemeinden hatten, die in ihrer Unmittelbarkeit, sich der

noch feindseligen Macht des Staates gegenüber bildeten. Diese hatten ihren Lebensquell und das Prinzip ihrer Einheit und ihrer Erhaltung lediglich an der unmittelbaren Wirklichkeit und Wirksamkeit des Geistes Christi, jene, als die Reflexion des christlichen Geistes aus seiner Objectivität im Staate in sich selbst zurück und somit als letztes und höchstes Resultat seiner Vermittelung, als die edelste Frucht allseitiger geistiger Ausbildung und Entwickelung, finden in dem Staatsleben nicht nur ihren äusseren Halt, sondern auch ihre innere Bekräftigung und objective Einheit. Der Staat, als die Verwirklichung des christlichen Geistes in seiner Objectivität und Allgemeinheit, ist darum auch die allen christlichen Gemeinschaften befreundete und homogene Sphäre, welche sie nicht nur äusserlich alle umschließt und zusammenhält, sondern worin sie auch die gegenwärtige Anschauung ihrer wirklichen Einheit haben, und worin sie also, trotz ihrer individuellen Besonderung, als in ihrem gemeinsamen geistigen Elemente sich wieder zusammenfinden.

Darum kann es uns nicht wundern, und wir dürfen es noch weniger beklagen, wenn mit dem Fortschritt der Bildung eigentlich die Einheit der Kirche immer mehr zerfällt, und in eine Vielheit von Gemeinschaften und Associationen sich auflößt. Wie dieses, schon historisch genommen, eine Folge der Reformation und der mit ihr erwachsten Freiheit der Subjectivität ist, so auch an und für sich die Wirkung der Entwickelung des christlichen Prinzips, welche in ihrer Vollendung damit enden muß und wird, daß die Einheit der Kirche als solcher in die bewegliche Gestalt freier Gemeinschaften auseinander geht, die an der Particularität ihres individuellen Gehaltes ihre unmittelbare Erfüllung und Beseligung, an dem Staate aber ihre gemeinsame objective Bestätigung und Berechtigung erhalten.

Hiernach scheint die Ansicht Hegels von der Kirche, welcher Rothe, in der angeführten Schrift, den Einwand entgegensetzt, daß sie den Begriff der Kirche für sich noch festhalte, und ihn überdieß gegen den des Staates herabsetze, darin ihre Bestätigung zu erhalten, daß der Staat die Explication des in der Kirche noch auf unmittelbare Weise gesetzten Inhalts sei. Aber es kommt die weitere Bestimmung hinzu, daß die Kirche in ihrer Vollendung, die Reflexion aus ihrer Vermittelung im Staate in Wissenschaft und Kunst, in die einfache Unmittelbarkeit des Geistes ist, welche, da sie jene voraussetzt, offenbar eine höhere Dignität hat, und sich vielmehr als die Wahrheit des Staates erweißt.

III.

Ueber die Gegenwart Christi.

In der vorhergehenden Abhandlung über die Zukunft Christi gingen wir vom Dasein des persönlichen Geistes Christi und seiner Wirksamkeit in der ersten christlichen Gemeinde aus, um von ihnen als dem ersten unmittelbaren Resultate auf ihre Bedingung und Prinzip, die persönliche Erscheinung Christi selbst und die Weise seines Wirkens uns zurückführen zu lassen. Gegenwärtige Betrachtung macht sich die wirkliche Gegenwart des christlichen Bewußtseins zum Ausgangspunkte, um an ihm ein sicheres Kriterium für die Beurtheilung der historischen Existenz der christlichen Wahrheit zu finden. So wäre also dem Wesen nach der Standpunkt und die Methode in beiden Abhandlungen sich gleich; denn in beiden wird von der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückgeschlossen. Somit läge, wie es scheint, kein Grund vor, dieser Betrachtung, im Gegensatze der vorhergehenden, den Namen «Gegenwart Christi» vorzusetzen. Wo ist Christus gegenwärtig? Ist er nicht überall gegenwärtig, wo er wirksam ist, sei es als Individuum oder als Geist, wie er gesprochen hat: Wo zwei oder drei versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen? In so fern wäre seine Gegenwart von keinem Zeitpunkt seines Lebens wie seiner Gemeinde ausgeschlossen. Ja es scheint, als wenn zunächst seine persönliche Wirksamkeit in der Welt und sodann die unmittelbare Wirkung derselben in der ersten christlichen Gemeinde, in einem viel

höheren und wahreren Sinne, als die eigentliche Gegenwart Christi anzusehen seien, als die späteren und vollends als die Aeusserungen seines Geistes in unserer Zeit.

Um uns über diesen Punkt zu verständigen, müssen wir vorerst zwischen der individuellen Persönlichkeit Christi und ihrer geschichtlichen Bedeutung und objectiven Wahrheit unterscheiden. Als Individuum hatte Christus allerdings seine Gegenwart in der Zeit seiner individuellen Wirksamkeit; allein als historische Persönlichkeit, im Zusammenhange mit der Entwickelung des Menschengeschlechts, in wiefern in ihm das Prinzip eines höheren Lebens, die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses, ins Leben eintrat, war diese seine zeitliche individuelle Erscheinung so wenig seine wirkliche Gegenwart, daß sie vielmehr nur der Anfang ihres Werdens war. Das Leben war erschienen, die Wahrheit offenbar geworden; aber sie hatte erst noch diese unmittelbare individuelle Existenz für sich, ohne, was sie doch sein sollte, für die Welt zu sein, in sich selbst ihren Reflex gefunden, von sich selbst verstanden zu sein, d. i., ein objectives Dasein erhalten zu haben. Sie konnte ihre Wirklichkeit nur in ihrer Entwickelung, nur darin finden, daß sie sich selbst vorerst in Anderem gegenständlich wurde. Daher hatte sich Christus in seiner Wahrheit, d. i., in seiner Gegenwart, erst in seiner Gemeinde, sie war seine erste Zukunft und als diese seine erste Gegenwart. Auf diese weißt er darum hin als auf die erste Wirkung seines Geistes, das unmittelbare Resultat seiner persönlichen Wirksamkeit. Als geschichtliche Persönlichkeit hatte also Christus seine Wahrheit erst in seiner Zukunft, seine Gegenwart als dieser Einzelne war nicht seine Wirklichkeit, nicht seine wahre, wirkliche Gegenwart.

Gleicherweise ist der christliche Geist in der ersten christlichen Gemeinde sich noch nicht gegenwärtig, Christus ist in seiner Gemeinde noch nicht in wirklicher Gegenwart. Die Zukunft seiner individuellen Existenz und Wirksamkeit

ist zwar in der Gemeinde als ihrem nächsten Resultate zur Gegenwart geworden; aber diese Gegenwart ist selbst der Anfang einer neuen Zukunft, der Anfang einer neuen Gestalt des Geistes, die erst ihre Wirklichkeit sucht. Denn einmal ist die Gemeinde noch in der Hervorbringung ihrer selbst begriffen, eine werdende Organisation, die den Begriff ihrer Existenz erst hervorzubringen hat. In diesem Bestreben, sich erst eine objective Gestalt zu geben, sich seine Leiblichkeit als Gemeinde zu erzeugen, ist der Geist, so sehr er in diese Reproduction seiner selbst vertieft und darin werkthätig ist, nicht in sich selbst, sondern in Anderes reflectirt, und somit nicht wahrhaft bei sich, nicht sich selbst gegenwärtig. Das christliche Bewußtsein ist über die unmittelbare Form seiner Existenz noch nicht hinaus, es hat noch keine Gewißheit seiner selbst als eines gegenwärtigen, weil es sich selbst in seiner objectiven Gestalt noch nicht verwirklicht sieht. Andererseits hat die Gemeinde ihre Vollendung und somit ihre wirkliche Gegenwart erst als Ziel und Zweck vor Augen. Der Widerspruch zwischen ihrer Bestimmung, sich zur Objectivität eines Reiches zu erweitern, und ihrer noch dürftigen und unselbstständigen äusseren Existenz, führte die Nothwendigkeit mit sich, die Aufhebung dieses Widerspruchs von der Zukunft, der Wiederkunft Christi und der mit ihr verbundenen Erscheinung seines Reiches zu erwarten.

Die Gegenwart des christlichen Geistes ist also mit seiner Reflexion auf sich selbst in seiner Verwirklichung gesetzt: er ist so gegenwärtig als er sich gegenständlich ist, bei sich ist, d. i., sich in seiner Selbstgestaltung und Vermittelung erkennt, und diese Gegenwart ist um so vollständiger, je mehr Stufen der Vermittelung der Geist hinter sich hat, auf welche er zurückblickt.

Wenn nun die Gegenwart Christi, die Wirklichkeit des christlichen Geistes, dadurch bedingt ist, daß dieser über seine Unmittelbarkeit hinaus, sich in seiner Vermittelung

gegenständlich geworden, so folgt hieraus, daß das christliche Bewußtsein in seiner Wahrheit wesentlich ein kritisches ist. Denn die Kritik besteht eben darin, daß das Bewußtsein nicht mehr auf unbefangene Weise zu seinem Gegenstande sich verhält, ihn für das anerkennend, wofür er sich unmittelbar gibt, sondern daß es sich im Unterschiede von seinem Gegenstande und eben so auf ihn bezogen weiß. Indem es sich von ihm unterscheidet, negirt es ihn in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, er hat für es seine Wahrheit nicht in dieser sinnlichen Existenz; indem es sich auf ihn bezieht, über ihn reflectirt und nachdenkt, beweißt es, daß es sich mit dem, was es als das Wahre und Wesentliche an ihm erkennt, identisch weiß. Somit ist der Widerspruch gesetzt, daß der Gegenstand in Wahrheit ein anderer ist als was er unmittelbar existirt, und die Aufgabe der Kritik besteht nun darin, entweder diese Wahrheit abgelößt von ihrer unmittelbaren Existenz für sich zu gewinnen, oder die Nothwendigkeit ihrer Einheit mit dieser ihrer unmittelbaren Erscheinung nachzuweisen. Jenes erste gibt ein negatives, dieses ein positives Resultat. Wenn nun aus der Form des christlichen Bewußtseins als eines vermittelten erhellt, daß es ein kritisches ist, diese Kritik aber zugleich die eigene concrete Form seiner Vermittelung zum Objecte hat, so folgt hieraus, daß die Wahrheit dieses kritischen Bewußtseins sowohl darin bestehen wird, diesen Widerspruch anzuerkennen, als seiner Auflösung gewiß zu sein.

Hier aber entsteht sogleich die Frage, wie verhält sich dieses christliche Bewußtsein als das kritische zum christlichen Glauben? Denn das muß doch, ohne Widerrede, zugegeben werden, daß es kein christliches Bewußtsein geben könne, ohne zugleich ein gläubiges, wenigstens ohne auf den Glauben gegründet zu sein und ihn als seinen Inhalt in sich zu tragen. Nun aber ist es dem Glauben wesentlich, den Gegenstand, worauf er sich bezieht, in seiner unmit-

telbaren Existenz für wahr zu halten, und wie er in sich selbst noch in der Einheit mit seinem Objecte sich weiß, so auch in diesem selbst keinen Unterschied gelten zu lassen zwischen seiner Erscheinung und seinem Inhalte, zwischen der Form und dem Wesen. Aber gerade auf dieser Annahme beruht das Wesen der Kritik, diese Identität der sinnlichen Erscheinung mit der ihr zu Grunde liegenden Wahrheit zu negiren. Und so scheint denn zwischen beiden ein unauflöslicher Widerspruch zu bestehen; beide scheinen auf ewig sich fliehen zu müssen, so daß, wo der Glaube noch in seiner Kraft besteht, die Kritik nicht ankommen kann, wo aber diese eintritt, jener das Feld räumen muß, und also die Vollendung des christlichen Bewußtseins, d. i., die Gegenwart Christi, damit enden müßte, den Glauben an ihn völlig auszutreiben.

So scheint es freilich zu sein, und so ist es häufig und bei der falschen Kritik immer der Fall, daß sie mit diesem negativen Resultate endigt. Allein es ist nicht nothwendig, daß sie damit endige; vielmehr folgt aus dem, was wir über die Natur des christlichen Bewußtseins als eines kritischen gesagt haben, grade das Gegentheil. Die christliche Kritik gründet sich auf den wirklichen Widerspruch in dem Glaubensinhalt. Sie geht also davon aus, daß dieser Widerspruch an sich in der Wirklichkeit existire, daß der Gegensatz der sinnlichen Erscheinung und der Idee, des Wesens und der Form, des Unendlichen und Endlichen, thatsächlich in der Wirklichkeit aufgelößt sei. Und weil er dieses an sich sei, so nimmt sie an, daß er auch für das Denken auflösbar sei, die Wahrheit dieser unmittelbaren Wirklichkeit sich auch erkennen lasse. Dieß ist freilich erst eine Voraussetzung; aber es kann und soll auch weiter nichts sein. Der Glaube geht überhaupt von der Voraussetzung aus, und ist hinwiederum für das Erkennen selbst eine Voraussetzung. Es soll sich aber, indem von dieser Voraussetzung fortgegangen wird, im Fortgange

der Vermittelung und im Resultate beweisen, ob diese Voraussetzung Wahrheit habe oder nicht.

Jedenfalls ist diese Voraussetzung ganz unbefangen und naturgemäß. Der Glaubensinhalt beweißt sich geschichtlich als ein solcher, in dem jener Widerspruch zwischen der Wahrheit und der Erscheinung sinnliche Wirklichkeit hat, eine Wirklichkeit, die aber zugleich die unmittelbare Auflösung desselben enthält. Indem das Denken davon ausgeht und durch diese vorhandene Wirklichkeit, der Natur der Sache nach, zur Vermittelung dieses Widerspruchs aufgefordert wird, läßt es sich vom Objecte selber leiten, und bringt keine eigene, selbstgemachte Voraussetzungen hinein. Was vorausgesetzt wird, ist das Object, das sich selbst voraussetzt.

Es gibt aber ein kritisches Verfahren, das den entgegengesetzten Weg geht, es hat die Voraussetzung nicht in der unmittelbaren Wirklichkeit des Glaubensinhaltes, sondern in der Subjectivität des Denkens, und ist eben darum kaum ein christliches zu nennen. Diese Kritik nennt sich ausschließlich die unbefangene, unparteiische, darum weil sie in ihrem Gegenstande nichts voraussetze. Sie will den Gegenstand nur als diese reine, nackte Wirklichkeit vor sich haben, als dieses noch ganz unbestimmte Ding, das weiter noch keine Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit hätte, wodurch sich die Kritik zu irgend einer Annahme dürfe verleiten und also in ihrer Unbefangenheit und Unparteilichkeit alteriren lassen. Indem sie so vom Gegenstande sich frei erhält, öffnet sie der Willkühr des subjectiven Denkens ein freies Feld, sich in eigenen beliebigen Ansichten und Meinungen über den Gegenstand zu ergehen und die an sich inhaltslose und passive Form mit selbstgemachtem Inhalt auszufüllen. Weil das Object das Subject nicht bestimmen darf, so ist es natürlich, daß das Object die Bestimmung des Subjects erleide; so wird die objective Voraussetzung zu einer bloß subjectiven.

Das menschliche Bewußtsein ist niemals ohne Voraussetzung, es ist in jedem Momente seiner Entwickelung schon mit einem gegebenen Inhalt erfüllt. Das christliche Bewußtsein hat zu seiner Erfüllung den Glaubensinhalt, den es als seine unmittelbare Wahrheit in sich trägt und der sein Denken bestimmt. Entschlägt es sich dieses Inhaltes und abstrahirt von ihm in der Meinung, so erst ihn in seiner Wahrheit zu erkennen, so kann es in diesem Verfahren nur durch einen anderweitigen, seinem Denken präsenten und es mächtiger afficirenden Inhalt bestimmt sein. Dieser mag hergenommen sein, woher er will, aus dem reinen Denken, oder aus dem Gebiete irgend einer positiven Disciplin, er ist jedenfalls dem Glaubensinhalte fremd und ihm unangemessen, und kann also nur eine Alteration desselben hervorbringen.

Hier kann nun die negative Kritik zwei Wege gehen. Sie geht entweder von der Voraussetzung aus, daß die Wahrheit an sich unerkennbar sei, der Geist als ein absolut jenseitiger nicht in die Erscheinung eintreten, daß das Unendliche nicht in endlicher Form erscheinen könne, oder sie erkennt es zwar an, daß das Wesen in der Erscheinung wirklich sei, ja daß es zum Wesen des Göttlichen gehöre, daß es in der Endlichkeit Existenz gewinne; aber sie gibt nicht zu, daß es dem Absoluten wesentlich sei, als solches schon Subject, Individuum zu sein. Beide Weisen stimmen also darin überein, daß sie den im Glaubensinhalt in Einheit gesetzten Widerspruch nicht anerkennen und darum jene Einheit nur als einen Schein ansehen, der durch die Kritik aufzulösen sei. Die erste, weil sie in dem absoluten Gegensatze des Unendlichen und Endlichen, des Denkens und Seins stehen bleibt, nimmt aus dem Glaubensinhalte jede Bestimmung einzeln für sich heraus, stellt das Endliche, die Erscheinung, auf die Seite des Natürlichen und somit Realen, das Unendliche aber auf die Seite des bloß Gedachten und somit Unwirklichen oder absolut Jen-

seitigen. So wird die Einheit des Glaubensinhalts nicht nur zerstört und die in ihm enthaltenen Momente zu beharrlichen Gegensätzen verfestigt, sondern es wird auch anerkannt, daß das Unendliche für sich unfähig sei, sich in der Erscheinung zu offenbaren, ihre Wirklichkeit sich selbst hervorzubringen. Die andere Seite der Kritik ist zwar in sofern dieser entgegengesetzt, als sie die Realität der Idee anerkennt, ihre Wirklichkeit in der Erscheinung behauptet; aber für den Glaubensinhalt ist ihr Resultat doch nur ein negatives, weil sie auf halbem Wege stehen bleibend, der Idee nur so viel Recht einräumt, zwar im Allgemeinen Wirklichkeit zu haben, aber nicht im Einzelnen, zwar als die wirkliche Menschheit zu existiren, aber nicht als der wirkliche Mensch. Die Wahrheit fällt also auch hier, wie sie dort einseitig in die Natur und sinnliche Wirklichkeit fiel, auf die Seite der Idee allein; aber da diese Idee selbst nicht individuell concret, nicht als solche schon Realität hat, so ist ihre Erscheinung auch nur der Ausdruck dieser idealen Allgemeinheit, d. i. eine in die Wirklichkeit hineingetragene, nicht ihre concrete Existenz selb. Also hier wie dort endet die Kritik mit einem negativen Resultate, weil sie nicht von der Voraussetzung der wirklich gesetzten concreten Einheit des Widerspruchs im Glaubensinhalt ausgeht, sondern von der selbstgemachten subjectiven Voraussetzung, daß dieser Widerspruch nicht ins Denken aufzunehmen und darum als an sich unauflöslich von vornherein von ihm aufzugeben sei.

Wir hätten also nun zu zeigen, wie die Kritik zu ihrem positiven Resultate gelangt, oder, wie das christliche Bewußtsein, indem es das kritische ist, sich mit sich selbst vermittelt. Indem es vom Glaubensinhalte ausgeht und mit ihm die Vermittelung mit sich selbst anhebt, so ergiebt sich hieraus, daß dieser Inhalt des Glaubens, seiner Natur nach, zum Denken über ihn nöthige, daß das Bewußtsein des Gläubigen in diesem seinem Inhalte selbst

die Bestimmung erhält, sich denkend und reflectirend zu ihm zu verhalten. Somit muß der Glaubensinhalt in ihm selbst schon bestimmt sein, er muß an und für sich über die Unmittelbarkeit hinaus sein und mehr enthalten, als diese so seiende einfache Wirklichkeit. Wäre er bloß diese einfache Bestimmtheit, so hätte das Denken an ihm weiter nichts zu thun, er wäre bloß als der seiende in das Bewußtsein aufzunehmen und in der Anschauung festzuhalten. Wäre er, statt diese einfache Identität mit sich zu sein, in sich absolut geschieden und mit sich entzweit, so würde er mit der Möglichkeit der realen Existenz auch die, Gegenstand des Denkens zu sein, entbehren, er wäre als das an sich Undankbare und Unbegreifliche auch das für das Denken ganz Gleichgültige. Indem also schon über den Inhalt des Glaubens nachgedacht wird, setzt dieß voraus, daß dieser zwar in sich selbst unterschieden, aber im Unterschiede doch wesentlich auf sich bezogen und mit sich selbst identisch sei.

Es liegt aber in der Natur des Glaubens, auf einer Gegenständlichkeit zu beruhen, die diese Beschaffenheit hat. Denn der Glaube geht, obgleich er an ein Object sich hält, das gegenwärtig ist, doch über die sinnliche Wirklichkeit desselben hinaus. Es ist nicht diese einzelne Existenz, dieses Individuum, dieser einzelne Mensch als solcher, woran geglaubt wird, sondern daran, daß in diesem Einzelnen ein Höheres, Göttliches, Allgemeines sich offenbare, und daß dieses in ihm unmittelbares Dasein habe. Der Glaube faßt also an sich schon entgegengesetzte Bestimmungen auf unbefangene Weise zusammen, Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines, die Idee und ihre sinnliche Wirklichkeit. Indem er aber bei dieser nicht stehen bleibt und sie als solche nicht für die Wahrheit nimmt, so ist er durchs Allgemeine, das über die sinnliche Form hinausgeht, selbst aufs Denken angewiesen und hat an dem in ihm gesetzten Widerspruch den Trieb, der ihn

zum Wissen forttreibt. Es liegt schon in der Natur des Glaubens nicht bloßer Glaube zu bleiben, sondern sich selbst im Wissen von sich und seinem Gegenstande aufzuheben. Anders ist es mit den Religionen, die auf die Naturanschauung gegründet sind, sie beruhen nicht auf dem Glauben, sondern auf der Anschauung. In der Anschauung ist kein Unterschied gesetzt weder im Subject noch Object, das Wesen ist in der Form völlig aufgegangen und an sich mit ihr eins; in dem Glauben hingegen wird der Unterschied des Wesens und der Erscheinung schon vorausgesetzt und beide nach ihrer Trennung in eins verbunden. Daher in den Naturreligionen keine Gotteslehre, keine Theologie, was diesen Namen mit Recht verdiente, zu finden ist. Und als später das Nachdenken sich den Gegenständen ihrer Verehrung zuwand und die Philosophie sich ihrer bemächtigte, hatte dieß nur die Auflösung jener zur Folge: ihr Inhalt als ein unmittelbarer, mit der sinnlichen Form identischer, konnte sich im Denken nicht erhalten. Der christliche Glaube geht aber seiner Natur nach zum Denken fort, und es entwickelt sich aus ihm, wie in ihm sich eine Gemeinde bildet, zugleich ein Wissen derselben um ihren Glauben, ein Lehrbegriff, und weiter eine Dogmatik und Religionswissenschaft.

Es wäre nun nachzuweisen, wie im Wissen der Gemeinde um ihren Glauben sich der Lehrbegriff entwickelte, oder wie das Bewußtsein der Gemeinde von ihrem Glaubensinhalt sich mit sich selbst verständigte und vermittelte. Denn der Glaubensinhalt wird eben dadurch zum Lehrbegriff, daß er durch das Denken bestimmt, somit begriffen wird. Der Inhalt des christlichen Glaubens ist aber Christus, seine Persönlichkeit, Wirksamkeit und Lebensschicksale; und so sind sie es auch zunächst, welche das Denken anregen und beschäftigen. Indem aber das Denken auf diesen Inhalt sich richtet, findet es sowohl durch den unendlichen Reichthum desselben sich angezogen und befrie-

digt, als durch den in ihm enthaltenen Widerspruch weiter getrieben und in Unruhe und Zweifel versetzt. Es sind in ihm die reinsten Gegensätze unmittelbar vereinigt: Geist und Natur, Gott und Mensch, Einzelnes und Allgemeines. Er ist dieser einzelne Mensch, Jesus; aber er ist auch zugleich Christus, Messias, Gottgesalbter, in dem der Geist Gottes bleibend wohnt, mit dem also das Göttliche wesentlich vereinigt ist, zu seiner Natur gehört, er ist des Menschen Sohn und auch Gottes Sohn, ja Gott und Mensch zugleich. Diese an sich widersprechende Bestimmungen sind in Einem Individuum vereinigt. Das Denken kann hierbei nicht stehen bleiben. Es sucht darum den Widerspruch, gleich in seinem Entstehen, auf unbefangene Weise dadurch wieder aufzulößen, daß es das Göttliche, da es an sich das Natürliche nicht sein kann, von Aussen her in dieses hineinbringt, die natürliche Zeugung in eine geistige Mittheilung verwandelt, das an sich schon Fertige, den Logos, die Menschheit anziehen und eben so seine fortgesetzte Theilnahme an dem Geist äusserlich vermittelt sein läßt. Der Widerspruch ist so für den Glauben wohl gehoben, aber nicht für das Denken; denn es tritt so ein Unbegreifliches an die Stelle des Anderen. Und so wird denn der Glaube gleich wieder in seiner Ruhe und Sicherheit gestöhrt, wenn er nun diese Persönlichkeit in ihrer erschienenen Wirklichkeit, in dieser ihrer ungetheilten individuellen Einheit festhalten will. Denn als solche ist sie nicht bleibend: die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als Individuum erhält sich nicht in ihrer Integrität. Das Göttliche findet sich schon in seiner Erscheinung erniedrigt, die Form seiner äusseren Existenz ist seiner inneren Würde nicht angemessen. Dann aber tritt der innere Widerspruch als für die Individualität in ihr selbst hervor; er geht bis zur Auflösung ihrer Identität fort. Der Gottmensch leidet, stirbt: Gott stirbt, der ungeheuere Widerspruch wird zur Thatsache.

Daram stößt sich das Denken — der so leiden und sterben konnte, kann nicht Gott gewesen sein. So hat sich die prädicirte Einheit des Göttlichen und Menschlichen als nicht wirklich, nicht wesentlich durch die That bewiesen. Wie läßt sich dieser Widerspruch aufheben? Er hebt sich im geschichtlichen Verlaufe selber auf. Christus steht von den Todten auf und nimmt seine Leiblichkeit wieder an, die Einheit der Persönlichkeit ist wieder hergestellt. Aber die Auflösung des Widerspruchs ist nur äusserlich und factisch geschehen, durch die Aufeinanderfolge sich ergänzender Ereignisse, aber nicht in sich selbst. Tod und Leben reihen sich äusserlich an einander, ohne daß erkannt wird, wie eins in dem anderen ist, und wie demnach der Tod ins Leben übergehen konnte. Wenn auch der Glaube hierbei stehen bleibt, so kann es das Denken nicht; es wird sich immer zu der Frage gedrungen fühlen: Wie kann aus dem Tode das Leben kommen? Wie kann, der todt war, wieder lebendig werden? Wie ist es möglich, daß, wenn Seele und Leib durch den Tod absolut geschieden werden, beide sich wieder vereinigen, wo liegt hier das vermittelnde Prinzip? Die Lösung dieser Frage kann also auf geschichtlichem Wege nicht gefunden werden; sie ist nur im Denken selbst zu finden, so nemlich, daß es die äusserlich auseinanderliegenden Momente des Begriffs in ihre Einheit zusammenfaßt, und das, was dort als Succession und äussere Aufeinanderfolge erscheint, nach der Seite seiner inneren Wahrheit betrachtet, wobei denn das, was hier als historischer Verlauf sich darstellt, als das nothwendige Resultat innerer Entwickelung sich zeigt.

Diese Beschaffenheit der Persönlichkeit Christi, daß sie die concrete Einheit entgegengesetzten Bestimmungen ist, enthält in sich die Nothwendigkeit fortwährender Vermittelung für das christliche Bewußtsein, sie ist zugleich das unendliche Problem, dessen Auflösung zu allen Zeiten den christlichen Geist beschäftigt hat, und das, um seines

unendlichen Inhaltes willen, der durch die unmittelbare Concretion von entgegengesetzten Eigenschaften bedingt ist, das Denken über ihn stets aufs neue anregt und zu weiteren Bestimmungen forttreibt. Sie ist zugleich der Grund aller Differenzen und Gegensätze in allen übrigen Bestimmungen des christlichen Lehrbegriffs. Da diese Einheit erst unmittelbar gesetzt, aber noch nicht innerlich vermittelt ist, so ist auch das christliche Bewußtsein in der Auffassung desselben noch nicht durch sie bedingt: es steht ihm noch frei, von welcher Seite es dieselbe auffassen will, und sich an das eine oder andere Moment vorzüglich oder ausschließlich zu halten. So tritt schon diese verschiedene Auffassungsweise in den evangelischen Berichten hervor, wo in den synoptischen Evangelien das menschliche Moment, daß Jesus des Menschen Sohn ist, sich besonders geltend macht, im Gegensatze des Johanneischen, wo die Seite seiner Göttlichkeit, daß er der Christ, der Sohn Gottes, vorherrschend ist. Derselbe Gegensatz läuft durch die apostolische Zeit und die Bildung der ersten christlichen Gemeinde hindurch und tritt vornehmlich in der verschiedenen Auffassung des Erlösungswerkes hervor, welche mit den Ansichten über die Bestimmung der Persönlichkeit Christi im genauesten Zusammenhange steht, so daß hier die menschliche Seite mehr von Petrus und Jacobus, die göttliche mehr von Paulus festgehalten wird. Aber von dem Zeitpunkte an, wo die christliche Kirche zur Existenz gelangte und der Geist nun reflectirend auf ihren Glaubensinhalt sich zurückwand, tritt auch dieser Gegensatz schärfer und bestimmter hervor, vorerst im Allgemeinen in der mehr historischen oder speculativen Auffassung der Persönlichkeit Christi, dann im Besonderen als Ebionitismus oder Gnosticismus, und später in der patristischen Zeit, in der rein idealen und geistigen Richtung der Alexandriner gegenüber der mehr realistischen der Abendländer. So hielt die Entwickelung des christlichen Bewußtseins

über seinen Glaubensinhalt mit der Gestaltung der christlichen Gemeinde gleichen Schritt, und während diese im Streben begriffen war, sich nach Aussen zu verwirklichen und zur Selbstständigkeit zu gelangen, rang der christliche Geist gleichfalls in ihrem Inneren, über sich selbst ins Klare zu kommen und sich mit seinem Inhalte zu vermitteln. Erst nachdem der Bildungstrieb der Gemeinde sich nach Aussen vollendet, die Gemeinde eine selbstständige Gestalt erlangt und vom Staate anerkannt worden, konnte der christliche Geist auch im Inneren seinen Begriff vollenden, über die in ihm hervorgetretenen Gegensätze Herr werden und sie zur Einheit des Bewußtseins zusammenbringen. So fällt die Entstehung des Lehrbegriffs mit der Verwirklichung der Gemeinde zur Kirche zusammen, und ist in sofern mit Recht ein kirchlicher zu nennen. In diese Zeit fällt die Ausbildung der allgemeinen kirchlichen Symbole, wie sie die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs ausmachen: Sie sind die erste vollständige Reflexion des christlichen Geistes über sich selbst, die erste vollständige Orientirung des christlichen Bewußtseins über den Inhalt seines Glaubens, und somit der Anfang und die nothwendige Norm aller ferneren Vermittelung. Wie ihre Entstehung nicht zufällig, sondern das Resultat vorhergegangener Vermittelungen ist, so kann es auch nicht gleichgültig sein, ob man in Beurtheilung des Glaubensinhaltes auf sie reflectiren, oder lieber unmittelbar, und, wie man glaubt, richtiger, ohne von ihnen Notiz zu nehmen, auf die evangelische Geschichte zurückgehen will, um die christliche Wahrheit zu finden.

Denn die Symbole, wie sie die wesentliche Grundlage des christlichen Lehrbegriffs und der fortgehenden Vermittelung des christlichen Bewußtseins mit seinem Glaubensinhalte sind, enthalten überhaupt die wesentliche Bedingung und nothwendige Form, unter welcher dieser Glaubensinhalt für das christliche Bewußtsein ist, und sind eben

deßhalb als die nothwendige Weise anzusehen, in welcher dieses Bewußtsein zuerst über seinen Glauben sich ausspricht. Denn wiewohl die Symbole, nach ihrer äusseren Seite, zunächst auch durch einen äusseren Gegensatz hervorgerufen werden, so ist doch diese negative Seite nicht die wahre, sondern ihre Wahrheit liegt vielmehr in der positiven Bestimmung, die im Glaubensbegriff selbst ursprünglich enthaltenen und im Kampf der Parteien nur entschieden herausgetretenen und fix gewordenen Gegensätze in sich selbst auszugleichen und zur Einheit des Begriffs zurückzuführen. Da aber die kirchlichen Symbole mit der Kirche selbst ins Leben treten und ihr Hervortreten durch die Verwirklichung des Begriffs der Kirche selbst bedingt ist, so können die Symbole nur der erste vernünftige Ausdruck dieses so realisirten Begriffes sein, d. h., es hat sich in ihnen der Glaubensinhalt, wie er in dem Selbstbewußtsein der Gemeinde zum Verständniß gekommen ist, in dieser Form des Gedankens ausgesprochen. Die christlichen Symbole bezeichnen also die Weise, in welcher der Glaubensinhalt für den Geist ist, sie entstehen, indem sich das Denken dieses Inhaltes in der Art bemächtigt, daß es ihn aus dem äusserlichen historischen Verband und von den zufälligen äusseren Bedingungen befreit, so daß er nun an und für sich ist. Aber er ist so noch nicht in seiner Wahrheit begriffen, nicht in seiner Nothwendigkeit erkannt, er ist nur erst für den Begriff als ein an sich vernünftiger Inhalt bestimmt und somit so weit präparirt, daß er in jenen aufgenommen und weiter geführt werden kann.

Es ist aber nicht zu übersehen, daß die in den ökumenischen Symbolen enthaltenen Bestimmungen sich hauptsächlich auf die Person Christi beziehen, sowohl in ihrem Verhältniß zu ihrem Ursprunge, zum Vater, als im Verhältniß zu sich selbst. Die Bestimmungen über den Geist erhalten ihre Bedeutung nur durch ihre Beziehung auf Christus, indem nur dieses streitig geworden, ob er vom

Vater allein, oder vom Vater und Sohn zugleich ausgehe. Die Lehre vom Vater ist eigentlich nie ein Gegenstand der Discussion gewesen, und kann es in ihrer abstrakten Weise als die Lehre vom göttlichen Wesen überhaupt nicht sein, einmal weil dieß keine ausschließlich christliche Lehre ist, dann aber hauptsächlich darum nicht, weil dieß ein in sich einfacher, mit sich identischer Begriff ist, der, wie er an und für sich betrachtet, in keinen Proceß eingeht, so auch keine verschiedene Auffassung zuläßt. Es ist nur dieses einfache, sich selbst gleiche Sein, dessen Prädicate sich unmittelbar aus seinem Begriffe ergeben und eben dieses einfache, sich selbst gleiche Wesen ausmachen. Tritt er aber in Bewegung und folglich aus seiner Identität mit sich heraus, so ist dieser Unterschied in der Einheit eben in der Persönlichkeit Christi dargestellt, mit welcher deßhalb alle Vermittelung für das christliche Bewußtsein seinen Anfang nimmt. Somit concentriren sich alle Lehrbestimmungen der Kirche im Dogma von der Person Christi, und was noch weiter in jene hineinfällt, erhält seine Bedeutung nur durch die nähere oder entferntere Beziehung, in welcher es zu jenem Dogma steht. Wir müssen also mit der Bestimmung des Dogma's von der Person Christi den christlichen Lehrbegriff, seinem Wesen nach, für geschlossen ansehen, so daß von dieser Seite betrachtet, die ökumenischen Symbole sowohl als die Grundlage des christlichen Lehrbegriffs, als der Grund aller weiteren Entwickelung desselben erscheinen.

Nachdem nun dieses Dogma seine Fassung erhalten, konnte die Kirche zu ihrem Lehrbegriff nichts Wesentliches mehr hinzusetzen, ihre Thätigkeit war, soweit sie auf die Reproduction ihres Begriffs gerichtet war, mit dieser selbst vollendet; und es ist nicht bloß äusseren Ursachen zuzuschreiben, daß von dieser Zeit an die Entwickelung des Lehrbegriffs zum Stillstande gekommen, sondern der Grund davon liegt in der Natur der Sache selbst. Die weitere

Vermittelung des christlichen Bewußtseins mit seinem Glaubensinhalt mußte nun den Gang nehmen, daß das Denken zu ihm sich reflectirend verhielt, ihn als ein an sich fertiges und nur im Einzelnen weiter zu bestimmendes Object behandelte. Wenn der Glaubensbegriff auf synthetische Weise zu Stande kam, so daß die in ihm ursprünglich enthaltenen Unterschiede in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt wurden, so mußte das jetzige Verfahren analytisch sein. Der Verstand trat zu seinem Gegenstande von Aussen herzu, um sich vorerst über das Factum seiner Existenz zu verständigen, und seine Beschaffenheit kennen zu lernen. Er lößte ihn demnach in seine Bestandtheile auf, betrachtete die in ihm enthaltenen Bestimmungen sowohl einzeln für sich als in ihrer Beziehung zu einander, definirte und distinquirte sie, und ließ nach dieser bloß formellen Bestimmung, sie in die Einheit ihres Begriffs wieder zurückfallen, ohne über die Natur und das Wesen desselben etwas auszumachen oder ausmachen zu können, und ohne auf die Genesis desselben zurückzugehen. Dieses formelle Verfahren war einestheils dadurch bedingt, daß das Dogma selbst, wie es seine Natur mit sich bringt, den Glaubensinhalt nur in formeller Bestimmtheit enthielt. Denn wiewohl der Entstehung des Dogmas speculative Betrachtungen zum Grunde liegen können, und es selbst das Resultat derselben sein kann, so ist doch dieses Resultat in der Fassung jenes nicht in der Form eines speculativen Begriffs aufgenommen, durch welchen der Inhalt selbst hindurch gegangen wäre; sondern dieser bleibt an und für sich unverändert, geht in die Bewegung des Denkens nicht ein, und wird mit allen seinen sinnlichen Qualitäten und Unterschieden, wie er in der Anschauung und Vorstellung existirt, aufgenommen. Daher bleiben die Unterschiede noch in sich selbst unvermittelt, nicht in und durch sich selbst zur Einheit aufgehoben, sondern nur Kraft des abstrakten Denkens zur äusserlichen Einheit zu-

sammengefaßt. So sind in den Ausdrücken Sohn und Vater, und in den Bestimmungen des Verhältnisses des letztern zum erstern die sinnlichen Vorstellungen, wie sie in dem unmittelbaren Glaubensinhalt gegeben sind, gradezu aufgenommen. Der Sohn ist vom Vater gezeugt, grade wie der historische Bericht dieses Verhältniß bezeichnet. Oder in dem Dogma von der Persönlichkeit Christi sind die Ausdrücke von zwei Naturen und ihrem Verhältniß zu einander an sich noch concret sinnliche Bestimmungen, denen es noch an einer Vermittelung fehlt, so daß beide als an sich wesentlich verschieden gesetzt und nur von der Einheit Einer Person äusserlich umschlossen und zusammengehalten werden. Diese also noch formellen Bestimmungen hatten nothwendig zur Folge, daß das christliche Bewußtsein in seiner ersten Reflexion auf sie, auch nur in dieser Weise des formellen Denkens fortgehen konnte, in sofern sein erstes Geschäft eben dieses sein mußte, über diesen so gefaßten Inhalt sich zu verständigen und ihn in dieser seiner Bestimmtheit in sich aufzunehmen. Andererseits mußte aber auch das abstrakte Denken, indem es auf diesen Glaubensbegriff in seiner formellen Fassung reflectirte und an sie sich ausschließlich festhielt, in seinen formellen Bestimmungen bis zu einem Grade fortschreiten, daß es das Dogma selbst von dem in es aufgenommenen concreten Gehalte ablößte und es zur reinen Abstraktion für sich verfestigte. Dieß ist die Kehrseite der Scholastik und zugleich die höchste Spitze der negativen Bestimmtheit des christlichen Glaubensbegriffs, die sofort in ihr reines Gegentheil umschlug, und die Veranlassung wurde, daß das christliche Bewußtsein in seine eigene Tiefe zurückging und mit neuer Sehnsucht und Frische dem ursprünglichen, lebendigen und concreten Inhalt seines Glaubens sich wieder zuwand.

Wir sind auf den Wendepunkt in der Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs gekommen. Die objective Seite

desselben ist völlig ausgebildet, er hat nicht nur seine verständige Fassung selbst erhalten, sondern die Reflexion über ihn hat auch alle ihre formellen Bestimmungen erschöpft und alle Seiten desselben abgerundet. Aber so ist er auch völlig nach Aussen getreten und zu einer bloß abstrakten Objectivität geworden, die nur für die Reflexion und das formelle Wissen ist, im Gemüthe selbst aber, in der Innerlichkeit des christlichen Bewußtseins noch keine Stätte und Vermittelung gefunden hat. Denn weil die Ausbildung des Lehrbegriffs den Glaubensinhalt selbst unberührt ließ, ihn in seinem Wesen nicht entwickelte und in innere Bewegung setzte, so mußten beide, Begriff und Inhalt des Glaubens, auseinandertreten, und, ohne innere Vermittelung, in bloß äusserer Beziehung zu einander bleiben. Die Aufgabe für das christliche Bewußtsein war nun die, diese bloß äusserliche Beziehung in eine innere zu verwandeln, vermittelst des Wissens, den es vom Glaubensinhalt erlangt hatte, ihn in Bewegung zu setzen, von der starren Form und abstrakten Objectivität zu befreien und ihm seine Objectivität aus seiner inneren Bewegung selbst hervorgehen zu lassen. Wir haben hier die Aufgabe bezeichnet, welche der christliche Geist, wie er in der Reformation erwacht ist, zu erfüllen hat.

Das erste Stadium dieses Processes ist das des unmittelbaren Bewußtseins von der Gegenwart Christi, wie es im subjectiven Glauben sich darstellt, das zweite das der Vermittelung des Lehrbegriffs durch den Rückgang auf die unmittelbare historische Wirklichkeit Christi, das dritte, diese Vermittelung durch den frei wirkenden selbstständigen Geist seiner Gegenwart.

Die innere Vermittelung des Lehrbegriffs mit dem Glaubensinhalt nimmt den naturgemäßen Gang, daß jene äussere Objectivität vorerst völlig in die Subjectivität hineinfällt, d. i., daß das christliche Bewußtsein sich ihrer Einheit zuerst auf unmittelbare Weise gewiß ist.

Dieses in sich Gehen des christlichen Geistes in sich selbst, dieses Vertiefen in seinen eigenen concreten Inhalt, ist eben das, was das Wesen des christlichen Glaubens, des Glaubens an die Person Christi, ausmacht, wie er als die Eigenthümlichkeit des protestantischen Geistes hervorgetreten ist. Im Protestantismus hat sich diese Seite des christlichen Geistes, vorerst in seiner noch unvermittelten Gestalt hervorgethan, als das noch mit seiner Objectivität unvermittelte Wissen von Christus, als dem Inhalte aller Wahrheit, und als das beseelende Prinzip alles christlichen Lebens. Dieß offenbart sich dann in der Weise, daß im Verhältniß zur Person Christi als der objectiven Wahrheit des christlichen Bewußtseins, Glauben und Wissen von ihm als die den Protestantismus und Katholicismus charakterisirende Gegensätze sich darstellen. Da im Katholicismus die Persönlichkeit Christi in dieser bloß formellen Gestalt des Lehrbegriffs stehen geblieben, so ist es ein eben so formelles Wissen von ihm, durch welches das christliche Bewußtsein mit ihm in Verbindung tritt, ein Wissen, das für sich die Erzeugung des christlichen Lebens noch nicht enthält, sondern wozu als ergänzende Seite die werkthätige Liebe hinzutreten muß. Im Protestantismus hingegen ist der Glaube schon die ganze Wirklichkeit und Totalität des christlichen Lebens, indem in ihm die ganze Gegenwart Christi schon enthalten und einbegriffen ist. Denn der Glaube ist eben die ganze vollständige Wirklichkeit des Glaubensinhaltes in der Form des subjectiven Erfülltseins von ihm, die unmittelbare Gewißheit mit dem Gegenstande, worauf er sich bezieht, in lebendiger Gemeinschaft und Wechselwirkung zu stehen. Der Protestantismus ist also in seinem unmittelbaren Auftreten, die erstarkte und zur Selbstständigkeit befreite Richtung des christlichen Geistes, welche, während die Kirche in der Ausbildung ihres formellen Lehrbegriffs noch begriffen war, nur in einzelnen zerstreuten Aeusserungen, ohne selbstständige Kraft, sich

kund gab, und vor der noch übermächtigen Objectivität nicht zu ihrem Rechte kommen konnte. Ich meine den Pietismus und Mysticismus des Mittelalters. Der Protestantismus war in seinem Anfange selbst Mystik und frommer Glaube, die sich ihrer selbst erfreuende Subjectivität, der innige Reflex des Gemüthes in dem Spiegel des göttlichen Geistes und der sich an der ursprünglichen Kraft und lebendigen Gegenwart der Persönlichkeit Christi aufrichtende und zu sich selbst gekommene Geist der individuellen Persönlichkeit seiner Gläubigen.

Aber in diese Innerlichkeit und Tiefe mußte auch der christliche Geist zurückgehen, sich also in sich erfassen, wenn die starre Form des Lehrbegriffs wieder in Fluß gebracht, und aus der inneren Bewegung des Glaubensinhaltes selbst der Lehrbegriff sich entwickeln und gestalten sollte. Christus mußte aufs neue Gestalt gewinnen in den Herzen seiner Gläubigen und aus der lebendigen Gegenwart seines Geistes in dem Selbstbewußtsein seiner Gemeinde aufs neue geboren werden. Denn es war die Zeit einer neuen Geburt, einer Wiedergeburt des christlichen Geistes aus der Unmittelbarkeit seiner concreten Wirklichkeit in der subjectiven Gewißheit des Glaubens. Diese Umkehr aus der abstrakten Form in die lebendige Wirklichkeit, führte aber nothwendig auf den anfänglichen Zustand zurück, auf das ursprüngliche Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde. Das neue Leben, das hier entstand, hatte seine Voraussetzung schon an einem früheren, an dem Zustande der ersten christlichen Gemeinde, wie sie aus dem unmittelbaren Reflex des Geistes Christi in dem menschlichen Selbstbewußtsein entstanden war: dieselbe Ursprünglichkeit des christlichen Glaubens, der innigen lebendigen Gemeinschaft mit Christo als dem Haupte und Lebensprinzip, dieselbe Eingestaltung und Sichverwirklichung des persönlichen Geistes Christi in die menschliche Individualität. Daher denn auch dieses Bewußtsein in der protestantischen Zeit

selbst vorhanden war: man erkannte in der neuen Gemeinde nur die alte wieder, jene sollte nur diese erneueren, reproduciren. Aber eben, weil sie eine Erneuerung, eine Reproduction war, so konnte sie schon um deßwillen der ersten nicht gleich sein. Denn in der Reproduction geht schon eine neue Vermittelung vor sich, welche auch neue Bestimmungen und Modificationen hervorruft und eine veränderte und zugleich reichere Gestalt hervorbringt. Der Unterschied lag aber vornehmlich darin, daß der Glaube der ersten christlichen Gemeinde an die Persönlichkeit Christi ganz unmittelbar war, sowohl in sich selbst noch unvermittelt, als auf eine noch unvermittelte Persönlichkeit sich gründete. Hier aber in der protestantischen Zeit war einerseits der Glaubensinhalt schon eine Reihe von Vermittelungen durch das denkende Selbstbewußtsein der Gemeinde hindurchgegangen und hatte eine feste Bestimmtheit in der Vorstellung erlangt, andererseits war der Glaube selbst nicht mehr der unbefangene Glaube, sondern hatte das Wissen als ein schon entwickeltes Moment in sich, und war selbst aus der Reaction gegen die formelle Seite dieses Wissens hervorgegangen. Er hatte also dasselbe nicht nur sich immanent, sondern auch als eine Objectivität in dem Lehrbegriff sich gegenüber, durch welches er nicht nur fortwährend zur Reflexion auf sich genöthigt, sondern auch zu weiterer Bestimmung des ihm immanenten Inhaltes fortgetrieben wurde.

Hieraus ergab sich die doppelte Folge, einmal, daß die Wirkungen dieses Glaubens für sich die Form einer besonnenen, vernünftigen Reflexion hatten, und sodann, daß sie theils die bestehenden Symbole anerkannten, theils neue Lehrbestimmungen hervorbrachten. Die unmittelbare Wirksamkeit des christlichen Geistes brachte in seiner Ursprünglichkeit Gaben und Kräfte und Thätigkeiten hervor, welche theils durch die Art ihrer Aeusserung, theils durch ihre Wirkung auf Andere die noch unvermittelte, ursprüng-

liche Kraft des christlichen Geistes beurkundeten. Die Charismata pneumatika gehören nur der ersten christlichen Gemeinde an, eben um dieser noch unvermittelten, ursprünglichen Wirksamkeit des Geistes Christi in dem Reflexe des Selbstbewußtseins der Gemeinde willen. In der protestantischen Zeit finden wir nicht nur nichts von solchen Kräften und Gaben, sondern es ist auch das bestimmte Bewußtsein darüber vorhanden, daß sie nur der apostolischen Zeit angehörten, weil der Geist nicht nur in erhöhter Kraft und reicherem Maaße, sondern auch zugleich auf unmittelbare Weise thätig gewesen, da im Gegentheil seine Wirksamkeit jetzo an die Vermittelung durchs Wort gebunden sei. Indem nun dieses christliche Bewußtsein damit aussagt, daß jener ursprüngliche Geist ein höherer gewesen als der jetzige, so gibt es doch auch zugleich zu erkennen, daß es jenen christlichen Geist in gedoppelter Gestalt enthalte, einmal als diesen ursprünglichen Glaubensinhalt, in dem Glauben an seine unmittelbare Gegenwart und Wirksamkeit im Gemüthe des Gläubigen, und sodann in der durch das Denken bestimmten Form, und daß es eben deßhalb einen reicheren Inhalt in sich trage, weil er durch das Denken eine weitere Bestimmung und daher eine Bereicherung erhalten habe. Dieses so noch bloß subjective Bewußtsein gibt sich dann auch eine Objectivität, indem es das Anerkenntniß ausspricht, daß in dem Dogma von der Person Christi, wie es der kirchliche Lehrbegriff festgestellt, der wahrhafte Ausdruck seines Glaubens enthalten sei, daß also der Glaubensbegriff nicht bloß in dem subjectiven Glauben verbleiben, sondern eben so als eine allgemeingültige objective Wahrheit an sich gelten soll. Hiermit ist die Nothwendigkeit der Vermittelung des Glaubens durch das Denken und Wissen zugleich auf eine Weise ausgesprochen, woraus hervorgeht, daß der subjective Inhalt durch seine objective Bestimmtheit nicht nur eine Erweiterung erhält, sondern auch daß diese Vermittelung,

weil sie im Glauben geschieht, von der subjectiven Gewißheit der Gemeinschaft mit Christus ausgeht, zugleich eine innere, den Glaubensinhalt selbst wesentlich afficirende und bestimmende ist. Diese innerliche, dem Glaubensinhalt immanente Bestimmung desselben offenbart sich noch bestimmter dadurch, daß nur dieser Inhalt selbst, und zwar in seiner wesentlichen Beziehung zum gläubigen Subject, näher bestimmt wird. Die aus dem protestantischen Bewußtsein hervorgegangenen neuen Lehrbestimmungen betreffen nur die innere Seite desselben, sein Verhältniß zu seinem Glaubensinhalt, die Art, wie das gläubige Subject mit ihm in Gemeinschaft tritt, seines Lebens theilhaftig wird, die Erwählung, den Glauben, die guten Werke, und was damit in Zusammenhang steht. So wie alle diese Bestimmungen aus einem subjectiven Bedürfniß, aus dem lebendigen Interesse an der Wahrheit, in sofern sie für das Subject ist, in ihm ihre Kraft und Beseligung äussern soll, hervorgegangen sind, so sind sie zugleich das Zeugniß, daß die Subjectivität schon bis dahin fortgeschritten war, die Wahrheit seines Glaubensinhaltes nicht mehr als eine bloß äusserliche Objectivität, zu der der Gläubige auch nur in der Beziehung eines bloß äusserlich Wissenden steht, sondern als eine concrete Wirklichkeit zu wissen, die ihre Anerkenntniß aus ihrer lebendigen Gegenwart in dem Bewußtsein selbst, aus den in ihm hervorgebrachten Wirkungen erhält, und eben deßhalb in nicht bloß äusserer, sonder zugleich innerer und wesentlicher Verbindung mit ihm steht.

Aber eben dieses, daß diese Vermittelung des Glaubensbegriffs mit dem Lehrbegriff zwar innerlich, aber doch erst auf subjective Weise geschehen, führt die Nothwendigkeit mit sich, diese subjective Vermittelung durch eine objective zu ergänzen und zu vervollständigen. Und da die subjective Richtung noch die vorherrschende ist, das gläubige Gemüth vernehmlich damit beschäftigt ist, sich

selbst mit seinem Inhalte erst zu erfüllen, sich mit seinem Heilande innerlich zu versöhnen, so kann es diese Objectivität noch nicht im Denken, nicht in der geistigen Gegenwart Christi suchen, sondern wird vielmehr auf seine concrete Wirklichkeit, auf die historische Erscheinung seiner Persönlichkeit zurückgehen. Denn diese seine historische Gestalt, diese unmittelbare individuelle Lebendigkeit und Wirksamkeit, ist die dem gläubigen Gemüthe homogene Objectivität: in ihr erkennt es sich selbst, in ihr findet es die Bewährung und Bestätigung dessen, wovon es in sich selbst bewegt und erfüllt ist. Darum hat der Rückgang des Protestantismus auf das Leben Jesu und den Anfang der evangelischen Geschichte nicht allein seinen Grund darin, daß das christliche Bewußtsein, indem es sich von der bestehenden Autorität der Kirche lossagte, einen anderen äusseren Anhaltspunkt haben mußte, sondern vornehmlich in dem tieferen Bedürfniß, für das, was das Gemüth unmittelbar ergriff und beseligte, die objective Wahrheit, die reale Wirklichkeit zu finden. Der Heiland, wie er auf Erden lebte und wirkte, wie er umhergegangen ist und hat wohlgethan, wie er mit Menschen, seinen Brüdern menschlich lebte, in unmittelbare Gemeinschaft mit ihnen trat durch Lehre und That, sein göttliches Leben ihnen mittheilte; dann die Schicksale seines Lebens, sein Leiden, Sterben, Auferstehung, das war es, was das Gemüth der Gläubigen anzog, worin es sowohl die eigenen Zustände in ihrer objectiven Wahrheit wieder erkannte, als für seine höchsten Bedürfnisse Befriedigung fand. Von gleichem Interesse war dann das christliche Leben, wie es aus der unmittelbaren Wirksamkeit Christi, aus den Wirkungen seines Geistes hervorgegangen ist, das Leben der ersten christliche Gemeinde, die innige Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, die Innigkeit der individuellen Berührung und Wechselwirkung theils mit Christus, theils unter sich selbst. Denn in allem diesem hatte das christliche Bewußt-

seit sowohl eine objective Bewährung seines eigenen Zustandes, als ein Vorbild und eine Richtschnur für die neue Gemeinde, die eben wie jene in der Gestaltung ihrer selbst begriffen war.

Dieser Rückgang auf die historische Erscheinung des Christenthums hatte vorerst die Wirkung, daß der christliche Glaube dadurch in lebendiger Frische erhalten, und der Lehrbegriff vor Erstarrung in abstrakten Formen bewahrt wurde. Denn sofern der Glaube sich nur in concreter Lebendigkeit erhält, kann der Lehrbegriff nie in stabilen Formen verhärten, weil er von jenem aus stets neue Zuflüsse unmittelbarer lebendiger Kraft empfängt. Aber diese lebendige Kraft schöpfte der Glaube stets neu aus der Quelle des ursprünglichen christlichen Geistes und Lebens, und so hatte dieß die Wirkung, daß nicht nur von ihm aus diese größere Frische und Lebendigkeit in die Bestimmungen des Lehrbegriffs selbst hinübergingen, sondern daß auch durch das Zurückgehen auf das ursprüngliche christliche Leben die Autorität der äusseren Form gebrochen, so wie die starre Consequenz der kirchlichen Tradition, vermöge welcher die Lehrbestimmungen sich von Aussen gleichsam stoffartig und massenhaft anhäuften, unterbrochen ward. Dazu kam, daß, indem an die Stelle der kirchlichen Autorität das lebendige Wort der Schrift trat, dieses nun zu dem Rechte eines Canon für die Prüfung der Wahrheit der kirchlichen Symbole gelangte, wodurch ein neues kritisches Prinzip ins Leben trat, das weil es aus der Quelle ursprünglicher Offenbarung floß und auf einen lebendigen concreten Inhalt sich gründete, zugleich ein stets frischer und unversiegbarer Born neuen geistigen Lebens und ein vorwärtstreibender Sporn neuer Forschungen wurde. Der kirchliche Lehrbegriff galt nun nicht mehr für wahr als solcher, sondern in wiefern er mit der ursprünglichen Offenbarung übereinstimmte, also in ihm etwas von der Gestalt des ursprünglichen christlichen Geistes

enthalten war. Somit war also der Grundsatz ausgesprochen, daß der Lehrbegriff einer Vermittelung durchs Denken bedürfe, daß er für das christliche Bewußtsein nur in sofern Geltung habe, als es darin seine von ihm selbst als nothwendig erkannte Beziehung zu ihm wiederfinde, und daß daher der christliche Geist an den Lehrbegriff als solchen nicht gebunden, sondern im Bewußtsein seiner concreten Wahrheit, über die formellen Bestimmungen desselben an sich schon hinaus sei.

Aber diese Freiheit, womit das Denken über das Dogma sich erhob und es der Prüfung durch das Schriftwort unterwarf, war doch nur formell, sie bestand in dem bloßen Recht der Wahl, sich für eine Objectivität nach eigener Ueberzeugung zu entscheiden. Denn es ging in den Inhalt des Schriftwortes selbst nicht ein, und wiewohl es auf den lebendigen concreten Inhalt der Persönlichkeit Christi sich gründete, so blieb doch diese in dieser sinnlichen Wirklichkeit für sich stehen und so dem Denken noch äusserlich. So trat eine Autorität der anderen gegenüber, hier die Autorität des Bibelworts und dort die Autorität der kirchlichen Tradition, die eine hatte das Recht der fortlaufenden Offenbarung, die andern das der Ursprünglichkeit derselben für sich. Aber weil sie dieses sich vindicirte, so mußte sie auch diese Ursprünglichkeit in dieser einfachen geschichtlichen Form als die Wahrheit anerkennen, ohne an eine weitere Vermittelung derselben durch den Begriff zu denken oder sie nur für zulässig zu erklären. Es war so wahr, weil es geschichtlich offenbart, weil es sich unmittelbar als Gotteswort und Gotteswerk darstellte. So gilt die Wahrheit als Factum, in dieser Weise des Geschehenseins, der zeitlichen Existenz. Ob nun das, was so geschehen sei, für alle Zeiten gelten könne, was das an sich Wahre und Bleibende darin sei, dieß lag noch ausser dem Interesse des gläubigen Bewußtseins.

Indem nun so der Inhalt der Schrift dem Denken an und für sich äusserlich blieb und es durch denselben nicht wesentlich bestimmt wurde, behielt auch die Subjectivität völlige Freiheit, sich zu ihm in ein beliebiges Verhältniß zu setzen. Es konnte sich jede Art der individuellen Meinung, Ueberzeugung, Ansicht geltend machen. Der Glaubensinhalt ließ in seiner Unmittelbarkeit und ursprünglichen Unbestimmtheit jede Art der Auffassung zu; wie wir denn auch mit dem Entstehen dieses Prinzips zugleich eine unendliche Verschiedenheit subjectiver Meinungen hervortreten und in einer Menge von kirchlichen Parteien sich verwirklichen sehen. So zeigte es sich also, daß mit dem Hervortreten dieses Prinzips der freien Schriftforschung alle Autorität, nicht nur die der Kirche, sondern auch die der Schrift schon wesentlich aufgehoben war. Die Subjectivität hatte nun das Recht erlangt, sowie das Dogma durch die Schrift, so hinwiederum die Schrift durch die eigene Ueberzeugung und Einsicht zu bestimmen. Die Kirche suchte nun freilich dieser Freiheit der Meinung und individuellen Ueberzeugung dadurch wieder Einhalt zu thun, daß sie neue dogmatische Bestimmungen festsetzte, z. B. in der Concordienformel; aber da sie jenes Prinzip selbst dabei in Anwendung brachte, jene Bestimmungen selbst aus der Schriftauslegung entlehnte, so hatte jeder Einzelne das Recht, den Inhalt jener Dogmen selbst wieder aus der Schrift zu prüfen und je nachdem diese Prüfung ausfiel, ihnen seine Zustimmung zu geben oder nicht. So sind wir auf den Punkt gekommen, alle äussere Autorität, möge sie Namen haben wie sie wolle, wegfallen zu sehen: die historische Wirklichkeit des Christenthums gilt nicht mehr als Factum weder in seiner Ursprünglichkeit, noch in seiner geschichtlichen Entwickelung, sie gilt nur in sofern in ihr der Geist sich offenbart, und in wiefern dieser Geist als die objective Wahrheit des subjectiven Geistes erkannt wird. Und somit kehrt dieser Geist sich gegen sich selbst

zurück und sein weiteres Geschäft ist nun das kritische, sich in der Erscheinung selbst in seiner Wahrheit wieder zu erkennen.

So wäre also das christliche Bewußtsein auf einer Stufe der Ausbildung angelangt, wo es sich von allem gegebenen Inhalte frei weiß, und dieß zwar auf einem Wege, wo es am wenigsten zu erwarten schien, durch die vollständige Anwendung des Prinzips der freien Schriftauslegung. Denn so kam ein Resultat zum Vorschein, das die Reformatoren zunächst nicht beabsichtigten. Sie wollten in dem Bibelwort dem subjectiven Glauben eine objective Bewährung und Festigkeit geben und es ergab sich, daß diese Objectivität selbst noch den Bestimmungen der Subjectivität unterworfen war, weil sie in ihrer noch unbestimmten Unmittelbarkeit eine Verschiedenheit der Auffassung zuließ. Gleichwohl ist diese Freiheit des Subjects sowohl von der Autorität der Schrift, als des Symbols, eben weil sie, so gefaßt, nur formell ist, auch nur scheinbar. Das christliche Bewußtsein ist zwar durch keine Autorität mehr gebunden, in sofern es zu ihr in ein äusseres Verhältniß sich setzt, und diese Beziehung bloß äusserlich bleibt. Aber in diesem Verhältniß kann es auch nicht mehr sich erhalten, eben weil es ein christliches ist, und diese Vermittelung durch Schrift und Lehrbestimmung schon hinter sich, ja in sich aufgenommen hat.

Das Schriftwort als solches, als ein unmittelbar Gegebenes bestimmt das christliche Bewußtsein nicht mehr, eben weil es das Denkende geworden, über den Inhalt seines Glaubens schon reflectirt. Aber indem es in der Schrift forschet, über ihren Inhalt nachdenkt, geht es über das unmittelbar Gegebene als solches schon hinaus: es fragt nach seinem Sinn, seiner allgemeinen Bedeutung, seinem Zusammenhange, nach seinem Ursprung, und kommt somit auf ein Allgemeines, worin dieses Einzelne seinen Mittelpunkt, seine Quelle, und worin es somit seine Wahr-

heit hat. Dieses Allgemeine in seiner concreten Wahrheit ist der Geist der Schrift. Diese Wahrheit der Schrift wird nun zur Autorität für das gläubige Bewußtsein; aber sie ist nun keine unmittelbare und äussere mehr, sondern eine innere, worin das gläubige Denken die Wahrheit seines Glaubens als eine an und für sich seiende, bleibende, weil durch das Denken vermittelte, erkennt.

Hiermit gelangt das christliche Bewußtsein zur Erkenntniß, daß die Schrift aus derselben Quelle geflossen, woraus auch seine Gedanken und Denkbestimmungen über den Inhalt seines Glaubens herstammen, da beide die Frucht des Geistes, des vernünftigen Denkens sind, und daß demnach die Denkbestimmungen, wie sie in dem Lehrbegriff enthalten sind, auch die wesentliche Grundlage des Schriftwortes selbst ausmachen. Somit verliert dieser Inhalt für das christliche Bewußtsein die Bedeutung einer unmittelbaren Autorität; aber er wird zu einer vermittelten Autorität, nehmlich zu einer Autorität, welche die Bestimmungen der Allgemeinheit und Besonderheit in concreter Wirklichkeit enthält, zu einer Norm, in welche die Bestimmungen des Lehrbegriffs, nach der Seite ihrer allgemeinen vernünftigen Wahrheit und als Ausdrücke des Gedankens eingegangen sind. Das vernünftige Denken ist also eben darum, weil der Inhalt der Schrift diese Vermittelung schon erhalten hat, genöthigt, mit den Bestimmungen des Lehrbegriffs auf die Schrift zurückzugehen, und trägt, wenn es dieses thut, die dogmatischen Bestimmungen nicht willkürlich in die Schrift hinein, sondern findet sie darin nur wieder.

So wie nun der Glaubensinhalt der Schrift nicht mehr der unmittelbar gegebene, sondern der durch den Gedanken bestimmte ist, also die Lehrbestimmung an sich hat, so ist andererseits der Lehrbegriff von dem Glaubensinhalt der Schrift bedingt und trägt ihn als seine reale Seite in sich. Denn der Lehrbegriff ist eben dadurch entstanden, daß mit

dem Glauben an die concrete Wahrheit ihres Inhaltes auf die Schrift zurückgegangen, und dieser ihr Inhalt als die reale Grundlage des Lehrbegriffs in ihn aufgenommen wurde. So ist also keins ohne das andere, das Schriftwort nicht ohne den Lehrbegriff und der Lehrbegriff nicht ohne das Schriftwort; sondern beide sind mit einander und in einander, so daß das eine die Bedingung des anderen ist, und man nicht das eine haben kann ohne das andere, noch zu dem einen gelangen kann, ohne durch das andere hindurchzugehen. Wer zur Schrift gelangen will, der kann die Symbole nicht vorbeigehen, oder über sie hinausgehen, als wären sie gar nicht vorhanden; sondern wenn er sie ignoriren wollte, so könnte er dieses einmal darum nicht, weil sein Bewußtsein selbst von ihnen afficirt ist; dann aber ist der Geist der Schrift selbst schon aus der einseitigen Form einer bloß factischen Existenz herausgeschritten. Wollte aber einer an die kirchlichen Symbole als solche sich halten und von dem Schriftwort abstrahiren, so wäre dieß ein eben so vergebliches Thun, weil er in der Auffassung des Symbols den darin enthaltenen concreten Gehalt der Schrift zugleich schon mitbegriffen hätte.

Indem nun der christliche Geist seine Momente vollständig ausgebildet und eins durch das andere vermittelt hat, hat er sich selbst erreicht und seine Objectivität sich hervorgebracht. Denn er ist nur wahrhaft Geist, wenn er auf sich selbst sich bezieht, so wie nur dadurch, daß er in dem einen das andere ist, in dem Allgemeinen das Besondere und in dem Besonderen das Allgemeine. Er ist nun einerseits dadurch frei, daß er von der Hervorbringung seiner ersten Gestalt befreit ist, andererseits ist er an diese seine Objectivität gebunden; aber dieses Band ist das des Geistes zum Geiste, also ein Band, das in sich selbst die höchste Freiheit schon wirklich einschließt, die Bedingung ihrer höchsten Entfaltung ist. Die fernere Thätigkeit des Geistes wird also nun darauf gerichtet sein,

sich selbst in seiner Objectivität zu verstehen, d. i. die wesentliche Einheit dieser seiner Bestimmung zu erkennen und ihre Vermittelung in der Einheit des christlichen Bewußtsein hervorzubringen. Er wird demnach beide Momente, eben weil sie in einander sind, auch jedesmal zugleich auffassen, und wenn er von dem einen ausgeht, auf das andere geführt werden und es mitaufnehmen müssen.

Indem der Geist diese Stufe erreicht und seine Objectivität oder seinen realen Inhalt ausser sich gesetzt hatte, war er in formeller Hinsicht von diesem frei. Er war der Form nach ein anderer geworden, als sein Inhalt, er für sich als ein Inneres, und der Inhalt eben so als ein Aeusseres für sich. Er konnte also auch in seiner formellen Freiheit bis dahin fortgehen, sich auch dem Wesen nach von dem Glaubensinhalte für frei zu halten, und in diesem Irrthum den Versuch machen, sich selbst willkürlich einen Inhalt aus sich zu erzeugen, der von jenem gegebenen unabhängig wäre. Indem er aber von dem geschichtlichen Inhalt sich lossagte, blieb ihm nur die Seite der unmittelbaren Natürlichkeit übrig. So ward der natürliche Verstand und das natürliche Gefühl, überhaupt das unmittelbar Menschliche zum Prinzip der Erkenntniß und des Glaubens gemacht, und weil diesem das christliche widersprach, so setzte sich jenes diesem schlechthin entgegen. Das Natürliche wurde nun das Kriterium der Wahrheit und eben deßhalb das Christliche als das Uebernatürliche für unwahr und absurd erklärt, und an die Stelle desselben das Ergebniß der verständigen Reflexion gesetzt. Aber dieses bewies sich schon dadurch als das Unwahre, daß es als das Resultat dieses Gegensatzes selbst in ihm befangen war; andererseits zeigte sich jene Freiheit von dem historischen Christenthum selbst nur als eine gemeinte, als ein baarer Irrthum; denn eben dieser reine Gegensatz bewies, daß er sein Gegentheil, statt ausser sich, schon an sich hatte.

Er suchte das zu negiren, was schon eine Macht über ihn gewonnen hatte, und je weiter er in seiner Opposition gegen die geschichtliche Wahrheit des Christenthums fortging, um so schärfer kehrte sich die Macht derselben gegen diese Opposition hervor, welche nur damit enden konnte, in sich zusammen und in jene zurückzusinken.

Wir haben hier die Richtung angedeutet, welche der christliche Geist in der Form genommen, welche man gewöhnlich als Naturalismus, oder in anderer Beziehung, als Deismus bezeichnet, und welche, von England ausgegangen, in Frankreich sich weiter ausgebildet und bis zum Extrem gesteigert hat. Es könnte zwar scheinen, als seie diese Richtung, als an sich unchristlich, von der Entwickelung des Christenthums selbst auszuschliessen; aber sie ist, richtig verstanden, selbst eine nothwendige Folge des protestantischen Prinzips, das nur nach dieser Seite hin zum Extrem sich ausgebildet und als dieses festgehalten, in sein Gegentheil umgeschlagen ist. Denn wesentlich hat sie als Gegensatz gegen den Inhalt der christlichen Lehre, diesen selbst schon an sich und findet somit in ihm ihre Auflösung; andererseits liegt in ihr ein positives Element, welches als die menschliche Seite die nothwendige Bedingung einer nicht bloß äusserlichen, sondern wesentlich inneren, in dem menschlichen Bewußtsein sich zu vollbringenden, Vermittelung mit der objectiven Wahrheit des Christenthums ist.

Wir haben also den Grund und Boden gefunden, auf welchem die Vermittelung mit dem geschichtlichen Inhalt des Glaubens vor sich gehen muß, wenn dieser zum wirklichen Inhalt des menschlichen Bewußtseins, zu seiner ihm gegenwärtigen Wahrheit werden soll. Denn der Glaubensinhalt hat zwar, nach unserer bisherigen Betrachtung, eine vollständige Vermittelung erlangt, aber doch erst nach seiner objectiven Seite. Er ist in sofern für den Menschen noch ein Jenseitiger, Christus ausser uns; denn die Be-

stimmungen, die er durch das menschliche Denken erhalten hat, sind für dieses selbst noch äusserlich an ihm, sie gelten nur für jenen, nicht aber für den Menschen selbst. Er ist als Gottmensch ein wesentlich Anderer als andere Menschen, und hat, sowie er in dieser Objectivität noch dasteht, nur ein äusserliches Verhältniß zu ihnen. Er ist von Gott und sein Ursprung wie die Art seiner Wirksamkeit haben noch die Bedeutung, nur durch göttliche Thätigkeit vermittelte, übernatürliche zu sein. Der Glaube hat zwar im Protestantismus die Bedeutung erlangt, eine wesentliche Verbindung zwischen Gott und dem Menschen hervorzubringen, aber diese Gemeinschaft hat ihre Quelle wieder in einer nicht dem Menschen wesentlichen, immanenten, sondern nur mitgetheilten, göttlichen Kraft. Hier tritt das Menschliche mit seiner Berechtigung gleichfalls herein, es gibt sich die Bedeutung selbst die Wahrheit zu seinem Inhalte zu haben, und sie in sich finden und aus sich erzeugen zu können. Es ist dieses mit seiner Berechtigung um so weniger abzuweisen, als das anthropologische im Christenthum gleiche Berechtigung mit dem theologischen Elemente hat und beide Seiten erst das wahrhaft Christliche, den ganzen Christus ausmachen.

Es handelt sich also nun darum, beide Seiten zusammenzubringen und zuzusehen, wie sie sich zu einander verhalten, ob sie, wie der Naturalismus vermeint, einander ausschließen, oder ob eine Gemeinschaft beider statt findet, und sie nicht vielmehr Seiten ein und desselben Begriffes sind? Indem wir nun diesen Gang gehen, haben wir unsere Untersuchung eben so auf die in dem Menschen als solchem liegenden Bedingungen seiner Entwickelung zu lenken, als wir diese im Glaubensinhalte vorfanden und darauf zu sehen, ob nicht die Entwickelungsstufen des menschlichen Bewußtseins denjenigen entsprechen, welche

wir an dem Gegenstande unseres Glaubens wahrgenommen haben. Erst wenn wir dieses erkannt haben, haben wir wirklich Christum gefunden, wie er in Wahrheit uns gegenwärtig ist. Die Stufen aber, welche das menschliche Bewußtsein durchläuft, um seinen Begriff zu vollenden, sich zur Persönlichkeit auszubilden, und durch welche der Glaubensbegriff gleichfalls hindurchgehen muß, sind a) das Gefühl, b) der Verstand, c) das menschliche Selbstbewußtsein als Geist. Diesen einzelnen Stufen entsprechen bestimmte theologische Richtungen und Vermittelungsweisen des Glaubensbegriffs, die wir an ihrem Ort zu betrachten haben.

Wenn wir das Gefühl als die erste Stufe für die Vermittelung des christlichen Glaubensinhaltes bezeichnen, so bedarf es wohl keiner Erwähnung, daß das Gefühl hier in einer anderen Bedeutung erscheint, als welche es in der Entwickelung des Begriffs der Religion überhaupt hat. Denn dort ist es die ursprüngliche Grundlage einer eigenthümlichen Religionsform, hier hat es nur die Bedeutung Element der Vermittelung für eine schon vorhandene Gestalt der Religion, und zwar der vollkommensten zu sein. Denn wie das Christenthum an sich nicht aus dem Gefühle stammt, sondern die Offenbarung des absoluten Geistes ist, so kann es auch vom Gefühle als solchem nicht aufgenommen und sich in seiner Wahrheit angeeignet werden. Nur also inwiefern der Geist selbst in der Form des Gefühls erscheint, er seinen eigenthümlichen Inhalt, als das Resultat seiner vorhergegangenen Entwickelung und Vermittelung in diese Weise der Unmittelbarkeit zurück und zusammennimmt, kann das Gefühl für den christlichen Glaubensinhalt eine Vermittelung sein. In dieser Weise seiner unmittelbaren Existenz ist dann der Geist nothwendig Selbstgefühl, Gefühl seiner selbst in dieser unmittelbaren Concentration in sich selbst. Da er den ganzen Reichthum seiner selbst auf diesen Punkt versammelt hat, so ist er sich in dieser Form

seines Fürsichseins eines unbedingten Werthes bewußt, er hat seine Berechtigung in diesem unmittelbaren Gefühl seiner individuellen Existenz, daß er Mensch, Subject, individuelles Selbst, concretes Ich ist.

Dieses Gefühl des individuellen Selbstes ist die Grundlage, so wie der Anfang der Persönlichkeit. Sie gründet ihr Recht auf ihr unmittelbares Dasein überhaupt. Dadurch daß der Mensch ist, lebt, hat er auch ein Recht da zu sein, zu leben, und die Güter des Lebens zu gebrauchen und zu genießen. Hieraus folgt, daß alle Menschen so gleich berechtigt sind; jeder ist Individuum, jeder ein Selbst, und so ist kein Unterschied unter ihnen, was der eine für sich in Anspruch nimmt, das kann auch der andere. Eben so sind sie alle gleich in Bezug auf ihren Ursprung, jeder ist sich an sich gleicher Anlagen, Triebe, Neigungen und Bestrebungen bewußt, welche somit auf eine gemeinsame Quelle und gleichen Ursprung zurückweisen.

Fragen wir nun darnach, in welchem Verhältniß dieses Selbstgefühl zu dem christlichen Bewußtsein stehe, und in wiefern in ihm eine Vermittelung mit dem Glaubensinhalt liege, so finden wir diese schon darin, das im Christenthum das Recht der individuellen Persönlichkeit wesentlich anerkannt ist. In ihm ist Gott wesentlich ein persönlicher Gott und zwar in individueller menschlicher Existenz. Und eben so ist anerkannt, daß dieser persönliche Gott nicht bloß in objectiver Weise als Gegenstand des Glaubens, sondern eben so als die bewegende Seele und als das innere Lebensprinzip jedes Menschen innerlich, lebendig und wirksam sei. Ferner tritt im Christenthum die gleiche Berechtigung aller Menschen, sowohl in Bezug auf sich selbst, ihre gleiche Natur, als in Bezug auf ihren Ursprung, gleich stark hervor. Alle Menschen sind Gottes Kinder und Gott ist ihr Aller Schöpfer und Vater, alle tragen somit sein Ebenbild an sich und sind Gegenstände seiner

Liebe, alle haben als seine Kinder schon an und für sich auch Rechte und gleiche Rechte.

Der Mensch ist in diesem Gefühle seiner selbst noch res integra, eben dieses noch unversehrte mit sich einige Selbst, ein noch ungetheiltes Ganze in sich. Denn es liegt eben im Selbstgefühl, diese Befriedigung in sich zu haben, und jeden Mangel, sowie jeden Zwiespalt aus sich auszuschliessen. Im Selbstgefühl als solchem ist demnach das Bewußtsein der Sünde nicht enthalten. Der Mensch als dieses mit sich einige und in sich unmittelbar reflectirte persönliche Selbst, genügt sich selbst und ist somit gut. Der Mensch ist also von Natur gut, dieß ist die Aussage seines Selbstgefühls: so wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, so soll er bleiben, und dann hat er seine Bestimmung erreicht. Denn eben in diesem Gefühle des persönlichen Selbstes liegt auch die Gewißheit der individuellen Fortdauer: indem der Geist in diesem Inhalte seiner selbst sich unmittelbar ergreift und darin bei sich ist, hat er darin auch die Gewähr sich in sich selbst zu erhalten. Er muß es eben deßhalb als den Zweck seines Daseins erkennen, sich in dieser Weise seiner natürlichen Existenz zu behaupten und demnach alles von sich abzuhalten, was diese gefährden oder verändern könnte. Daher wird entweder alle geistige Ausbildung und Entwickelung gradezu abgewiesen, oder ihr nur die Bedeutung gegeben, diese Seite der Natürlichkeit hervorzuheben und in ihrer Eigenthümlichkeit herauszustellen. Das Böse erscheint somit als Alteration der ursprünglichen Natürlichkeit, als Störung des Selbstgefühls oder als Verletzung dieser in sich geschlossenen unmittelbaren Einheit des persönlichen Selbstes.

Diese Ansicht ist zwar zunächst von Rousseau, in Folge des herrschend gewordenen naturalistischen Prinzips, mit Entschiedenheit ausgesprochen worden, ohne indessen in ihrer Anwendung einen bedeutenden Einfluß auf die Er-

ziehung zu äussern. Ja man hat sie sogar, um ihrer verderblichen Consequenz willen, aufs höchste perhorrescirt, weil mit ihrer Ausführung es um alle Cultur und geistige Entwickelung des Menschengeschlechts geschehen sein würde. Aber was man so in seiner Consequenz verworfen, das hat man doch in seinem Prinzip festgehalten. Denn Diejenigen, und ihre Zahl ist nicht gering, welche das Böse nicht als ein nothwendiges Moment in der Entwickelung des menschlichen Geistes wollen gelten lassen, sind entweder genöthigt, das Dasein des Bösen von einer äusseren Ursache abzuleiten, oder, wenn ihnen das nicht gefällt, den Menschen, sowie er von Natur ist, als dieses natürliche Selbst für gut zu halten. Und weil dieses natürliche Selbst zum Wesen des Menschen gehört und seine eigentliche Natur ausmacht, so kann auch diese sich nicht verändern, es kann in dieses sich selbst gleiche Wesen kein Unterschied und kein Zwiespalt mit sich selbst eintreten, weil dieses seine Natur zerstören würde. Der Mensch also ist und bleibt was er war von Anbeginn, an sich gut, und was man so Sünde und das Böse nennt, das hat eigentlich keinen Grund in seinem Wesen, seiner Natur, es ist nur eine, in Folge seiner Entwickelung und seiner Berührung mit der äusseren Natur und Welt, hervorgerufene störende Affection des an sich gesunden Sinnes, eine vorübergehende Störung des Gleichgewichts, der, ihrer inneren Natur nach, mit sich harmonischen sittlichen Kräfte des Menschen, wodurch seine Natur wesentlich nich verändert wird.

Diese Ansicht, wie oberflächlich sie, an und für sich betrachtet ist, und wie wenig sie auch die Kritik der Vernunft auszuhalten vermag, ist doch der hier bezeichneten Stufe der Entwickelung des christlichen Bewußtseins wesentlich und nicht von ihr abzutrennen. Sie entsteht nemlich ursprünglich aus diesem gesunden Gefühle des noch mit sich identischen Selbstes, und herrscht so lange fort,

als in diesem Selbst des Menschen noch kein Zwiespalt eingetreten, der Mensch durch die Erfahrung noch nicht belehrt worden ist, daß in dieser ursprünglichen Einheit selbst schon der Keim der Trennung, in dieser Gesundheit schon der Stachel der Sünde und des Todes liegt. Daher können wir dieses Selbstgefühl, wie es das Gefühl der noch mit sich identischen, ursprünglichen und somit gesunden Persönlichkeit ist, das Jugendalter der Menschheit wie des einzelnen Menschen nennen, indem die gesunde, frische und in sich noch ungetheilte Kraft des Lebens mit dem Bewußtsein der individuellen Selbstständigkeit auch das der Selbsterhaltung erzeugt. Es hat somit ein und denselben Grund, wenn wir sowohl bei ganzen Völkern, die noch auf der ersten Stufe der Entwickelung stehen oder bei denen diese individuelle Lebendigkeit das herrschende Prinzip der Bildung ist, als auch bei einzelnen Menschen, so lange sie das Gefühl der Jugend in sich lebendig zu erhalten vermögen, das Bewußtsein des Bösen und der Sünde im eigentlichen Sinne des Worts, als inneren Zwiespalt und als Bedürfniß nach Versöhnung, gar nicht finden; ihr Zweck ist vielmehr, sich in dieser Identität ihres Selbstgefühls zu erhalten.

Wenn also dieses Selbstgefühl ein wesentliches Moment in dem christlichen Bewußtsein ist, so muß es auch ein ihm entsprechendes Moment in der christlichen Offenbarung und namentlich in dem Inhalte seines Glaubens, in der Persönlichkeit Christi finden. Aber ist nicht das Christenthum wesentlich von Seiten des Menschen auf das Gefühl der Sündhaftigkeit und das Bedürfniß der Erlösung, von Seiten Christi aber auf die Mittheilung dieser Erlösung, die Aufhebung des Gegensatzes, die Versöhnung des Zwiespaltes gegründet? Allerdings ist die Sündhaftigkeit die Voraussetzung der Erlösung, so wie der Zwiespalt die der Versöhnung. Aber sie ist doch nur ein Moment, dem das andere der Einheit nach der Trennung gegenüber steht.

Diese Versöhnung als Resultat setzt aber die ursprüngliche Einheit der Persönlichkeit voraus, und diese ist daher so wesentlich gesetzt, als die Versöhnung eine Folge der Entzweiung ist. An sich also ist weder die Wiedervereinigung der Getrennten, noch die Trennung selbst das Wesen, sondern das was durch beide hindurchgeht, und als das Anfängliche im Resultate wieder zum Vorschein kommt und sich darin erhält. Dieses sich Selbstgleiche und Unverwüstliche des persönlichen Selbstes ist dann auch sowohl in der Bibellehre als im Dogma anerkannt. Der Mensch ist ursprünglich gut von Gott geschaffen, sein creatürliches Leben ist also hierin als das rechte und wahre anerkannt; er hat sich nur in diesem Begriff seiner selbst zu erhalten und den Zweck seines natürlichen Daseins zu erfüllen, so erfüllt er seine Bestimmung. Daher fällt die Sünde in die Seite der Entwickelung, als eine Abweichung von dieser ursprünglichen Natürlichkeit. Die Offenbarung des Göttlichen, der Eintritt des Sohnes Gottes in die Welt, hat nun die Bedeutung, den ursprünglichen Zustand wieder herzustellen. Indem dieser Eintritt durch göttliche Wirkung, durch den Geist Gottes vermittelt ist, wird darin ausgesprochen, daß jene Trennung vollkommen, daß eine wesentliche Alteration in der ursprünglichen Einheit der menschlichen Persönlichkeit eingetreten sei, so daß sie nur durch Mittheilung eines ganz neuen Lebensprinzips wieder hergestellt werden könne. Allein indem der Sohn Gottes von einem Weibe geboren wird und aus dem natürlichen Mutterschoose die Elemente und Bedingungen seines natürlichen Lebens hernimmt, wird anerkannt, daß die menschliche Natur ihre ursprüngliche Beschaffenheit, dem Wesen nach, erhalten haben müsse, um als Träger und lebendiger Grund seiner göttlichen Persönlichkeit dienen zu können. Wie denn auch, aus diesem natürlichen Elemente sich entwickelnd, Christus, durch alle Evolutionen des creatürlichen Lebens hindurchgehend, sich als ein persön-

liches Selbst darstellt und als solches erhält, und eben deßhalb auch in dieser Weise seiner Existenz Gegenstand des Glaubens ist und bleibt.

Dieses Selbstgefühl als die Bedingung der Identität der Persönlichkeit mit sich selbst, erhält sich nun zwar in der Persönlichkeit als ihre wesentliche Grundlage, aber nicht an und für sich, nicht als das Gefühl dieses einzelnen individuellen Selbstes. Denn es liegt schon in der Natur des Selbstgefühls, daß es in seiner Ausbildung bis zu einem Grade fortschreite, wo es in das Gegentheil, in die Negation des eigenen Selbstes übergeht. Indem das Gefühl sich in sich, in dieses Fühlen seiner selbst vertiefst, schließt es alles Andere von sich aus, es will nur sich haben und bei sich sein. Da es aber nur sich selbst zum Inhalte hat, dieser Inhalt aber noch ganz unbestimmt und somit leer ist, so ist es in dieser Beschränkung auf sich selbst zugleich das ärmste. Je mehr es sich also vereinzelt, je einsamer es wird, um so dürftiger und ärmer wird es. War es vorher, in der Einheit mit dem natürlichen Leben, Kraft, ursprüngliche Lebensfülle und frische Gesundheit, so ist es jetzt ein Gefühl des Verlassenseins, der Ohnmacht, der Krankheit und der eigenen Nichtigkeit.

Hiermit haben wir den Uebergang des Selbstgefühls in das Abhängigkeitsgefühl bezeichnet. Denn das Gefühl der Ohnmacht und eigenen Bedürftigkeit führt nothwendig das der Abhängigkeit mit sich. Alle Wahrheit und Realität, und somit alle Hülfe und alles Heil, fällt nun ausser dem Subject in ein Anderes, das von Allem dem, was der Mensch ist, das grade Gegentheil ist. Die Folge davon ist, daß der Mensch sowohl alles Heil von Aussen erwartet, als sich selbst für die Ursache seines Verderbens ansieht, daß also die ursprüngliche Einheit seines Wesens völlig zerrissen wird, und als das Böse und Gute in zwei absolut entgegengesetzte und geschiedene Hälften aus einanderfällt. Gott ist absolut gut, der Mensch aber absolut

böße. Denn da das Gefühl der eigenen Nichtigkeit mit dem Selbstgefühl identisch ist, so fällt auch alle Schlechtigkeit und Nichtswürdigkeit in dieses eigene Selbst hinein, und was der Mensch in sich selbst wahrnimmt, fühlt, sich bewußt wird, es ist eben dieses Nichtige und Schlechte. So ist der Mensch von Grund aus böße und zu allem Guten untüchtig; es ist nichts Gesundes an ihm, er ist durch und durch von der Sünde inficirt und verunreinigt. Und eben so, weil die Sünde mit dem eigenen Selbste identisch ist, so ist sie auch mit dem Dasein dieses Selbstes gesetzt, und weil dieses Dasein seines Selbstes mit seinem Werden als Mensch, mit seiner Geburt zusammenfällt, so geht auch die Sünde in den Anfang des Menschen, in seine Geburt und Zeugung zurück: alle Menschen sind als Sünder geboren und in und mit Sünden empfangen.

Dieß ist die eine Seite, das Natürliche, die andere ist das Uebernatürliche; beide Seiten, Gott und Natur, sind einander absolut entgegengesetzt. In die eine fällt die Sünde, die Ohnmacht, das Verderben, in die andere das Gute, die Hülfe, die Erlösung. Weil die menschliche Natur mit der Sünde oder dem Bösen gesetzt ist und dieses fortwährend aus sich erzeugt, so kann die Rettung nicht die Folge ihrer eigenen Entwickelung, sie muß vielmehr als eine göttliche Thatsache durch Gott selbst schlechthin vollbracht sein. Und damit sie vollbracht werden konnte, mußte Gott Mensch werden, in die sündliche Natur eintreten, um an ihrer Statt und für sie zu leisten, was sie selbst zu leisten unfähig war. So fällt alles Verdienst allein in den menschgewordenen Gott, in den Menschen selbst aber das Gefühl der Unwürdigkeit und der Bedürftigkeit und der demuthsvollen und gläubigen Annahme des ohne sein Zuthun ihm erworbenen und geschenkten Heils.

Dieß ist die Gestalt des christlichen Bewußtseins, welche den Namen Pietismus trägt. Denn der Pietismus gründet sich wesentlich auf das Gefühl der Sündhaftigkeit und

der daraus hervorgehenden Abhängigkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Die Grunddogmen desselben sind daher das von der Erbsünde und das von der stellvertretenden Genugthuung Christi. Alles Selbstgefühl reducirt sich in dieser Richtung auf Null; es ist das Gefühl des eigenen Nichts. Der Mensch ist, für sich betrachtet, von Gott verlassen, hülflos und hülfsbedürftig, nackend und blind und bloß; er hat nichts, was irgend einen Werth hätte, was er Gott als ein ihm wohlgefälliges Opfer darbringen könnte, und wenn er so etwas wähnte in sich zu haben, so wäre dieß das erste, dessen er sich entäussern müßte, damit er sein Inneres völlig entleerte von allem eigenen Denken, Wollen und Thun. Dann erst kann der Herr bei ihm einkehren und Wohnung machen in ihm, sich in das arme Herz, wie in ein leeres Gefäß, mit seiner Gnade einsenken und Besitz davon nehmen. Aber zur wirklichen Einwohnung kommt es gleichwohl nicht, schon darum nicht, weil sie durch nichts im Menschen vermittelt ist; der Mensch hat nichts in sich, womit er den Heiland festhalten, womit er die Gnade sich zueignen könnte; sie kommt von Aussen in ihn, und so bleibt sie ihm auch äusserlich. Da die Mittheilung derselben allein von dem Herrn abhängt, so bleibt sie ein völlig freies Geschenk, das, wie es gegeben ist, auch wieder genommen werden kann. Dann aber beruht der Pietismus wesentlich auf dem Gefühl der eigenen Bedürftigkeit und Abhängigkeit. Er würde aufhören, dieses zu sein, wenn es dahin käme, daß der Mensch seiner wirklichen Gemeinschaft mit Gott sich bewußt wäre und in ihr zur Ruhe und Befriedigung mit sich gelangte. Darum wird das Gefühl dieser Gemeinschaft, das Bewußtsein der Erlösung, immer wieder in das Gegentheil, in das Gefühl der Trennung von ihm und der Sündhaftigkeit umschlagen und der Mensch in die Leere des eigenen Herzens und des Verlassenseins von Gott zurücksinken. Im Pietismus ist daher mit der Negation des eigenen Selbstes

das Gefühl der Unseligkeit das Permanente, das Gefühl des Erlößtseins aber das Vorübergehende. Es ist die vom Genuß der Gnade und der Seligkeit in die eigene Bedürftigkeit und Leere stets wieder zurücksinkende Bewegung eines zerbrochenen und zerknirschten Herzens. Der Pietistmus es darum selbst für eine Sünde halten, in sich befriedigt zu sein und die aus diesem Frieden hervorgehende Heiterkeit zu genießen. Seine Freude in dem Herrn besteht nur in der Ertödtung des eigenen Herzens, des lebendigen in Christus sich selig wissenden Selbstgefühls, in der Verachtung des wirklichen Lebensgenusses, wie er die Frucht einer mit sich und Gott versöhnten Persönlichkeit ist. Daher einestheils das beständige Ringen und Seufzen des Gemüthes nach dem Herrn, die unbefriedigte Sehnsucht des in sich verarmten und verlassenen Herzens, die Selbstquälerei des geängstigten Gewissens, das nicht zum Frieden gelangen kann; anderntheils die eitelen Klagen über die Macht des Bösen in der Welt und der Jammer über eigene und fremde Sünden, so wie die Sehnsucht nach der jenseitigen Welt, wo, was hinieden den Frommen noch versagt sei, sie in der Gemeinschaft ihres Heilandes in überschwenglichem Maaße finden würden.

Bretschneider hat in seiner Schrift über den evangelischen Pietismus in sofern das Richtige über ihn ausgesprochen, daß er als die Grundlage desselben den Glauben an die gänzliche Verdorbenheit der menschlichen Natur, die Erbsünde, und die stellvertretende Genugthuung Christi bezeichnet. Aber er hat darin die Wahrheit verkannt, daß er ihn als eine Richtung, die mit dem Geiste des Christenthums und namentlich mit der Bibellehre im directen Widerspruch stehe, darzustellen sich bemüht hat. Der evangelische Pietismus hat seine Grundlage nicht nur in den symbolischen Büchern der Protestanten, sondern auch in der Schrift, und zwar eine sehr breite und wohlbegründete, mehr als irgend eine andere religiöse oder theologische

Richtung, wenn sie für sich betrachtet wird. Man kann ihn, um sein Verhältniß zur Bibellehre kurz zu bezeichnen, den Repräsentanten des alttestamentlichen Elements im neuen Testamente nennen, so wie das Selbstgefühl das ethnische Element in ihm repräsentirt; beide noch abgesehen von ihrer Vermittelung unter sich und im Ganzen des neutestamentlichen Inhalts, wie sie noch als besondere unaufgelößte Momente für sich erscheinen.

Der Geist des alten Bundes ist der Geist des Gehorsams, der Unterwürfigkeit, der Knechtschaft gegenüber der absoluten Macht des Jehova. Vor ihm, vor welchem, wenn er erscheint, die Erde bebet und die Berge hinschmilzen wie Wachs, kann auch der Mensch nicht bestehen: das Einzelne, Individuelle verschwindet vor dieser abstrakten Macht in nichts. Der Mensch ist also, Gott gegenüber, das völlig Selbstlose, Ohnmächtige; denn dieses Selbst gehört dem Herrn, er ist der absolute, unumschränkte Herr, wie über das Land, das dieses Volk bewohnt, so auch über das Leben und den Willen der Individuen. « Gieb mir dein Herz, und bezahle dem Höchsten deine Gelübden. » Dieß fordert er als ein absolutes Recht, und das Individuum hat nur zu gehorchen. Es kann nur vor Gott bestehen, wenn es sich seiner selbst entäussert, sein eigenes Selbst ihm zum Opfer bringt. Dieß geschieht zwar zunächst durch äussere Opfer, wodurch das Individuum, auf factische Weise, seiner inneren Unruhe und Qual unmittelbar sich entledigt und zur momentanen Ruhe gelangt. Aber diese Ruhe hebt sich selbst wieder in die Unruhe auf, so lange das eigene Selbst nicht zum Opfer gebracht ist. Das Herz muß brechen, der Mensch muß in seinem tiefsten Innern zerschlagen und der Kern seines innersten Wesens aufgelößt werden, wenn den Forderungen des Gesetzes Genüge geleistet werden soll. Daher einerseits der stumme Schmerz und in sich verschlossene Kummer des in sich gebrochenen und zerschlagenen Gemüthes, das unter der

Schwere des göttlichen Zornes erliegt und verzagt; andererseits das heftige Ringen nach Befreiung, die Sehnsucht nach Hülfe, der Schrei eines gepreßten Herzens, das nach Erquickung schmachtet und dürstet nach dem lebendigen Gott, wie wir dieß besonders in den Psalmen finden. Alle Zeugnisse eines in sich verarmten Herzens, eines in sich noch unbefriedigten Selbstgefühls, das sein Leben und die Bedingungen seines Lebens, die ganze Kraft seines Daseins noch in einem Andern hat.

Es kann nicht schwer halten, dieses Element des alttestamentlichen Geistes in dem neuen Testamente nachzuweisen, ja es sogar als ein Grundelement in der Persönlichkeit Christi, wie in seiner Lehre aufzuzeigen. Es gehörte wesentlich zum Charakter Christi diese Selbstverläugnung, dieses Aufgeben seines individuellen Selbstes gegenüber der absoluten Macht und Majestät des Herrn. Sein ganzes Erscheinen war ein Ausdruck dieser Demuth und Selbstverläugnung, und überall hob er diese als die wesentliche Seite seiner Lehre, als die einzige Bedingung, um in sein Reich zu kommen, hervor; preißt das Glück der Niedrigen, der Armen und verheißt ihnen das Himmelreich. Ja, er dringt nicht bloß auf die Verläugnung dieses oder jenes einzelnen Gutes, sondern auf die gänzliche Aufgebung des eigenen Selbstes. « Wer sein Leben erhalten will, der wirds verlieren; wer nicht verläugnet alles was er hat, sogar sein eigenes Leben, kann nicht sein Jünger sein. Selig sind die Armen am Geiste, selig die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit. » Und so glaubte er vor Allem seinen Beruf als Messias dadurch zu erfüllen, daß er in seinem eigenen Leben ein Bild jener Entsagungen und jener persönlichen Aufopferung darstellte, welche im Leben der Propheten sich offenbarten, und auch in diesem Sinne ihre Weissagungen zu erfüllen. Wie denn auch die Evangelisten alle hierauf bezüglichen Stellen auf Christus deuteten: wie er seinen Rücken darbot denen, die ihn

schlugen, und seine Wangen denen, die ihn rauften, wie er zerschlagen und gemartert ward und wie ein Schaaf zur Schlachtbank geführt, verstummte vor seinem Scheerer; wie er sogar sich einsam fühlte und von Gott verlassen, und nach Erquickung und Stärkung sich sehnte.

Doch dieß ist eben die Seite, wo dieser Mangel des persönlichen Selbstgefühls, die innere Selbstlosigkeit und Hulfsbedürftigkeit, in ihrer ganzen Bestimmtheit hervortritt, ich meine das Verhalten Christi im Angesichte des Todes, in seinem Seelenkampfe zu Gethsemane. Woher diese Verzagtheit, diese Niedergeschlagenheit, diese völlige Rathlosigkeit in sich selbst? Ist es Furcht vor dem Tode, ist es der Schauder vor der Hingabe dieses persönlichen Selbstes? Nein, dieses Selbst hatte er längst aufgegeben und Gott geweiht. Aber eben darum fehlen ihm die Energie und Reaction gegen das Andringen der äusseren Gefahr, die nur das Eigenthum der in ihrem Selbstgefühl erstarkten Persönlichkeiten sind, deren Muth die unmittelbare Wirkung des Bewußtseins der inneren Selbstständigkeit und Gediegenheit des Charakters ist. Wo aber diese Einheit des persönlichen Selbstes schon gebrochen, das natürliche Gemüth, durch die Macht eines höheren Willens überwältigt, genöthigt wird, sich dieser zu opfern, da hat es auch seinen Halt in sich verloren; es vermag sich nicht mehr in sich und durch sich zu halten. Dann muß die Stärke und die Kraft von Oben kommen; seine Wahrheit, seine Realität, sein Bestand ist ausser ihm. Ehe es aber diese erlangt hat, ist es für sich rathlos, hülflos, trostlos. In diesem Zustande erscheint uns Christus in seinem Seelenkampfe zu Gethsemane: er hat sein eigenes Selbst aufgegeben und es Gott geopfert, die Wahrheit seiner selbst ist nun in Gott, in dem Willen seines Vaters, darin daß der Wille des Vaters in ihm zur That werde. Aber der Wille Gottes ist erst ein von ihm gewollter, er soll sich als sein Wille in der Individualität seines persönlichen Selbstes

verwirklichen, er soll sich in der Einheit einer für sich seienden Persönlichkeit ergreifen und sich entscheiden. Dieses sich Verlorenhaben in Gott und sich wieder Suchen in ihm ist das Moment der Unentschiedenheit, der inneren Unruhe und des theilweise sich Verlassenfühlens. Das Moment der Entschiedenheit ist dann das Wiederfinden seines persönlichen Selbstes in Gott, das zu sich selbst Kommen in ihm, und mit diesem zu sich selbst Kommen, diesem Wiederfinden seines Selbstes, kehrt die Ruhe, die Fassung, die Entschlossenheit zurück.

Wir haben dieses negative Moment in dem Leben Christi nur von seiner psychologischen Seite betrachtet, und dagegen das dogmatische oder erlösende, das darin liegt, unbeachtet gelassen, weil nur jenes in unserem Zwecke lag, nemlich nachzuweisen, daß jenes Abhängigkeitsgefühl, welches eine wesentliche Stufe in der Entwickelung des christlichen Bewußtseins bezeichnet und die wesentliche Grundlage des Pietismus ausmacht, auch ein ihm correspondirendes Moment in der Persönlichkeit Christi hat. Es tritt aber dieses Gefühl der Abhängigkeit, welches in der pietistischen Richtung mit dem der Sündhaftigkeit identisch ist, in der Persönlichkeit Christi und der Lehre des Evangeliums in bestimmter Weise erst in dieser noch einseitigen Form hervor. Das andere Moment, das der Sündhaftigkeit liegt noch im Hintergrunde, es ist in das Abhängigkeitsgefühl noch eingeschlossen, und tritt nicht selbstständig für sich heraus. Es ist *implicite* gesetzt, aber noch nicht *explicite*, mehr vorausgesetzt, als wirklich gesetzt. Indem im Leben des Erlösers die Selbstverläugnung als wesentliche Tugend erscheint, in seiner Lehre die Aufgebung des eigenen Selbstes zur Pflicht gemacht wird, wird allerdings anerkannt, daß dieses Selbst des Menschen verdorben und sündhaft sei; aber es wird dieses eben nur vorausgesetzt, nicht als Lehre bestimmt hervorgehoben und ausgedrückt.

Was nun hier noch unbestimmt gelassen ist, das tritt in der Lehre der Apostel und namentlich des Apostels Paulus in seiner ganzen Bestimmtheit hervor; hier erhält sogar das Moment der Sündhaftigkeit vor dem der Abhängigkeit das Uebergewicht, so daß nun dieses vor jenem zurücktritt. Wenn im Evangelium die Menschen vornehmlich als die Verlorenen erscheinen, als die Verirrten, die des Führers, als die Kranken die des Arztes bedürfen, so erscheinen sie in der Apostellehre als die Sünder, die der Versöhnung bedürftig sind. Die allgemeine Sündhaftigkeit wird hier als Thatsache vorausgesetzt, als die wirkliche Macht der Sünde selbst, der das ganze Menschengeschlecht verfallen sei, und daraus die Nothwendigkeit einer Erlösung für Alle hergeleitet, die aber eben so als Thatsache, ohne ihr Zuthun vollbracht, und als Geschenk, als Gnade, ihnen mitgetheilt wird. Daß dieß ein wesentliches Moment in der Apostellehre sei, dafür wäre es ganz unnöthig Beweisstellen aus ihren Schriften anzuführen, indem das ganze Dasein der von ihnen gestifteten Kirche davon Zeugniß gibt. Das christliche Bewußtsein kann den Glauben an den Erlöser von dem Glauben an die eigene Sündhaftigkeit und daraus hervorgehende Erlösungsbedürftigkeit nicht trennen, und so hat sich auch beides in diesem Zusammenhange in der Kirche erhalten. Vollends aber kann das christliche Bewußtsein ohne diesen Glauben nicht gedacht werden in dem Momente, wo es erst in die Gemeinschaft Christi tritt, oder zur Zeit, wo eine Gemeinde zuerst sich bildet; denn da ist es eben das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und folglich der Sündhaftigkeit, was zu Christus hintreibt; und weil der Mensch erst zu Christus kommt, ist er von seiner Seite noch ohne allen wesentlichen und wahrhaftigen Gehalt seiner Persönlichkeit; er soll ihn ja erst durch Christus empfangen. Darum fällt das Positive der Handlung und der Thätigkeit bei der Erlösung allein

auf die Seite des Erlösers, der Mensch hat dabei nur das negative Theil des Empfangens, des sich Helfen-, Heilen- und Reinigenlassens. So lag es also in der Natur der Sache, daß in der ersten christlichen Gemeinde dieses Gefühl der Abhängigkeit und Sündhaftigkeit vorzüglich lebendig und vorherrschend war, und daß aus demselben Grunde auch die protestantische Kirche, eben weil sie auf die ursprüngliche Gemeinde zurückging, diese Seite der Apostellehre besonders hervorhob und zu eigenen Grunddogmen ausbildete.

Da diese Dogmen eine wesentliche Seite des christlichen Bewußtseins ausmachen und einer Stufe in seiner Entwickelung wesentlich angehören, so ist es auch nothwendig, daß das christliche Bewußtsein an ihnen so lange festhalte, als es noch auf dieser Stufe der Entwickelung steht. Hieraus folgt, daß, weil der Pietismus diese wesentliche Stufe des christlichen Bewußtseins bezeichnet, er nicht als eine zufällige und vorübergehende Erscheinung betrachtet werden darf, und wie vergeblich alle Declamationen oder gar Zwangsmaaßregeln gegen ihn sein müssen, so lange doch diese Form des christlichen Bewußtseins noch in seiner Kraft besteht. Immer wird der Pietismus sich auf die Schrift berufen können; denn er hat darin einen wesentlichen Halt. Sodann ist das Bewußtsein, welches er repräsentirt, eben die ursprüngliche Form der christlichen Kirche selbst nach einer ihrer wesentlichen Seiten, nach der Seite nemlich, wo er mit dem ungebildeten Bewußtsein zusammentrifft. Es bleibt also unwidersprechlich wahr, daß die Form, welche wir als Pietismus bezeichnet, diejenige ist, welche dem religiösen Bewußtsein des Volkes wesentlich entspricht. Denn dieses ist noch das der Abhängigkeit nicht nur von Aussen, sondern eben so in sich selbst. Der Mensch erkennt sich zunächst als der sündhafte und hülfsbedürftige. Er muß sich erst sein eigenes Selbst, seine persönliche Selbstständigkeit erwerben, und dieß ge-

schieht nur durch Bildung, durch Entwickelung seiner geistigen Kräfte. Ehe er dahin gelangt ist, ist er der unfreie, und somit abhängige, hülfsbedürftige und sündhafte. Denn nur die Wahrheit macht frei und erlößt in Wahrheit.

Wir haben so eben den Punkt bezeichnet, von welchem aus der Pietismus in eine andere Form des religiösen Gefühls, den Mysticismus übergeht. Wenn der Pietismus als Abhängigkeitsgefühl bestimmt worden ist, so kann dieser als Einheitsgefühl bezeichnet werden. Der Uebergang von jenem zu diesem ist aber durch das hinzugekommene Element der Bildung vermittelt, wodurch die Thätigkeit, welche bisher vorherrschend in Gott lag, nun auch in das Subject selbst eintritt, so daß die Vermittelung gegenseitig wird. Für sich betrachtet, ohne daß sie in die geistige Bewegung eingeht, kann die pietistische Richtung auf ihrer Stufe beharren; tritt aber im Subject das durch den Fortschritt der Bildung bedingte und hervorgerufene Bewußtsein der Persönlichkeit hinzu, dann geht sie in die Gestalt über, welche heut zu Tage mit dem zweideutigen und vieldeutigen Namen Mysticismus bezeichnet wird. Es gibt wohl keine religiöse Richtung, über welche eine größere Verworrenheit der Begriffe herrschte, als diese, indem sie bald mit dem Pietismus in ein und dieselbe Kategorie geworfen und damit verwechselt oder für eine höhere Potenz desselben ausgegeben wird, bald nur als ein unbestimmter Ausdruck dient, um damit den Glauben an eine wesentliche Gemeinschaft mit Gott zu bezeichnen oder als Wahn zu schmähen. Es kann nicht unsere Absicht sein, auf eine Beurtheilung oder Widerlegung solcher Ansichten uns einzulassen; unser Zweck ist nur, die Gestalt des christlichen Bewußtseins darzustellen, welcher er wesentlich angehört, und die Seite aufzuzeigen, wo er mit der Bibellehre zusammenstimmt und in den kirchlichen Lehrbegriff eingreift.

Der Mysticismus ist also diejenige Gestalt des christlichen Bewußtseins, wo die beiden Seiten des Verhält-

nisses zwischen Gott und dem Menschen, die im Pietismus noch aussereinander liegen oder nur einseitig vermittelt sind, in Einem Punkte zusammentreffen und als Gemeingefühl festgehalten werden. Der Mensch ist in Gott und Gott in dem Menschen; das Verhältniß ist ein gegenseitiges Ineinandergreifen der subjectiven und objectiven Thätigkeit in Einem Punkte, so daß das Bewußtsein dieser Gemeinschaft sich erst im Gefühle concentrirt. Das Zusammentreffen beider Seiten geht aber vom Subjecte aus; denn die andere Seite ist im Pietismus schon vollständig ausgebildet, es handelt sich nun darum, daß auch das Subject in dieselbe Thätigkeit eintrete und so des Objects begehre, wie dieses sich zu ihm hinwendet. Im Pietismus ist Gott lebendig, aber der Mensch ist todt. Gott will sein Heil, er sucht ihn dem Verderben zu entreissen, er hat alle nur mögliche Anstalten zu seiner Errettung gemacht und beut seine Gnade ihm von freien Stücken dar. Der Heiland geht dem Sünder nach, sucht die Verlorenen auf, ruft, ermahnt, klopfet an — es kommt nur auf den Willen des Menschen an, und er ist gerettet. Aber der Mensch ist unempfindlich, gleichgültig, unfähig die Gnade zu ergreifen. Wie wird nun der Mensch lebendig, wie geschieht es, daß dieselbe Thätigkeit in ihm rege wird, wie in seinem Objecte? Dadurch, daß er einen Willen bekommt, daß das eigene Selbst sich zu regen anfängt, daß er dahin kommt, die Kraft der Selbstbestimmung in sich wahrzunehmen. Dann wird er den Herrn ergreifen, gleichwie er von ihm ergriffen ist, er wird ihn um so inniger ergreifen, jemehr sein Zustand bisher ein leidender gewesen ist. Aber hinwiederum ist er von dem Herrn gesucht und begehrt, und so ist ihre Gemeinschaft eine lebendige und zugleich bewegliche Einheit, die, weil sie im Gefühle beruht, in einer beständigen Oscillation begriffen ist, wo Subject und Object einander afficiren, einander begegnen, sich

suchen und finden, in sich zurück und wieder in einander übergehen.

Im Mysticismus ist also die Einheit der Persönlichkeit wieder hergestellt, die im Pietismus auseinandergegangen war. Aber es ist nicht mehr die ursprüngliche gediegene Einheit des persönlichen Selbstgefühls, sondern eine Einheit, welche durchs Gefühl der Abhängigkeit und Sündhaftigkeit bedingt ist. Dieses bleibt als unvermittelt in dem dunkelen Grunde des Herzens noch haften, und wirft als die Nachtseite in diesem Verhältniß, seinen trüben Schatten in den Lichthimmel dieser seligen Gemeinschaft noch hinein. Aber dieses Gefühl ist nicht mehr, wie im Pietismus, das negative des sich Erlösenlassens, es ist lebendiger Trieb, ein Stachel zur Thätigkeit geworden, den Heiland zu suchen, sich mit ihm zu vereinigen, an seiner Gemeinschaft und Liebe sich zu erlaben, zu ersättigen. Indem aber das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zum Trieb geworden, so erscheint es als Begierde, welche, da sie als solche Bedürfniß ist, sowohl die Einheit zu einer stets fluctuirenden macht, wo die partielle Befriedigung mit dem Bedürfniß wechselt und sich so erst durch eine Reihe sich ergänzender Affectionen und Gemüthsbewegungen vervollständigen kann, als auch zugleich zum bewegenden Prinzip für die Gestaltung dieser Form des christlichen Bewußtseins wird.

Die erste Weise, in welcher dieser Trieb sich äussert, ist, den Inhalt des Glaubens, Christus, in das Innere aufzunehmen, nicht bloß daß er in ihm wohne, eine Stätte im Herzen habe; sondern daß er in dasselbe eingehe, sich in ihm verleibliche, das Herz des Herzens, die Seele der Seele werde. Er soll in das Leben der Gläubigen selbst übergehen, in ihnen Fleisch werden, wie er in sich selbst Fleisch geworden ist. Es soll sich also eine geistige Persönlichkeit gestalten inmitten der natürlichen, deren Wesen

und Element der concrete Inhalt der Persönlichkeit Christi selber ist. So tritt der Christ in Verkehr mit Christus; es sind zwei mit einander correspondirende Gestalten, die sich gegenseitig sollicitiren und durch innere Verwandtschaft sich zu einander hingezogen fühlen; sie halten Zwiegespräche miteinander, es gibt eine innere Zusprache, eine geheime Geistersprache, die nur den Geweihten verständlich ist. Denn weil es eben das Gefühl ist und die darin wurzelnde geistliche Begierde, wodurch diese Gemeinschaft vermittelt ist, so erhält dieses geistige Verhältniß eine sinnliche Gestalt, und bewegt sich in solchen Formen und Zuständen, wie sie der sinnlichen Weise des Verkehrs eigen sind. Daher die Erscheinung, daß dieses geistige Verhältniß selbst in ein ganz sinnliches umschlägt, darum weil es, als durch Gefühl und Begehren vermittelt, auf einem noch sinnlichen Grund und Boden ruht. Es bedarf der beständigen Aufmerksamkeit und Wachsamkeit, wenn die noch nicht gereinigten und überwundenen natürlichen Begierden nicht in ihrer Blöße hervortreten, die dunkelen Mächte des noch sündlichen Herzens nicht ihre wahre Natur hervorkehren und, statt als Engel des Lichtes, nicht als Engel der Finsterniß erscheinen sollen. Denn hier steht der Mensch noch auf der Grenze zweier Welten, der Natur und des Geistes; was seine Verbindung mit dem Geiste vermittelt, ist dasselbe, was seine Verbindung mit der Natur vermittelt, in beiden das Verlangen, der Trieb, die Begehrlichkeit, und eben so ist die Befriedigung in beiden dieselbe, Genuß im Gefühl. Da aber sowohl Trieb als Zweck dem Wesen nach dieselben sind, so sind beide Seiten, das Natürliche und Geistige, noch gleich berechtigt, und so kann eins an die Stelle des anderen treten, das Geistige unter der Form des Natürlichen wirksam sein, oder auch das Natürliche sich für sich selbst geltend machen.

Diese Form der Mystik ist offenbar ihre niedrigste Stufe, es ist die mystische Conjunction mit Christus in

seiner concret individuellen Existenz. Der Gegenstand des Verlangens, der Liebe, der Sehnsucht, also die Gestalt, worin das christliche Bewußtsein seine Wahrheit hat, ist eine einzelne, concret-sinnliche Persönlichkeit, die Geistigkeit unter der Form der Natürlichkeit mit allen ihren sinnlichen Qualitäten und zufälligen Beschaffenheiten; so daß die Bedingungen, warum in diesem Verhältniß geistige und natürlichen Formen sich berühren und in einander überspielen, wie vom Subject, so auch vom Object ausgehen.

Mit dieser Form der Mystik steht eine andere in genauem Zusammenhang, welche wir, zum Unterschied von dieser, die mystische Conjunction der Gläubigen unter sich nennen können. Sie ist zunächst durch die Verbindung mit Christus als Object des Glaubens bedingt. Indem in ihm als dem gemeinsamen Mittelpunkte des Glaubens und der Liebe die Gläubigen sich begegnen, berühren sich ihre Herzen und treten zugleich unter sich in eine wesentliche Gemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft ist auch zugleich durch die eigenthümliche Beschaffenheit der Gläubigen selbst bedingt und hat ihren Grund vornehmlich in der specifischen Natur ihrer Herzen, daß Christus nicht bloß von ihnen begehrt und geliebt wird, sondern daß er selbst sich ihnen einverleibt, in ihnen persönlich geworden ist. So ist Christus in jedem Einzelnen zu schauen, er ist nun der wirklich und leibhaftig Gegenwärtige in seiner auserwählten Gemeinde, weil jedes Glied derselben eine lebendige Darstellung seines Wesens, seines Lebens und Wirkens ist. Der Eine Christus ist zu Vielen geworden, und diese Vielen sind die wahrhaftigen Christen, weil sie die lebendigen Offenbarungen seines Wesens sind. Natürlich also, daß die Liebe zu Christus und zu den Christen ein und dieselbe ist, und daß das Verlangen, die Sehnsucht, womit die Herzen Christus suchen und sich zu ihm hinneigen, gleicherweise in das Verlangen und die Liebe zu den Seinigen übergeht. Denn es wird nur Christus in den Seinigen

geliebt, es ist eine Liebe in Christo und um Christi willen. Dieses Verhältniß hat gleichfalls, wie das zu Christus, noch einen sinnlichen Gehalt und sinnlichen Ausgangspunkt. Es gleicht in seinem Grunde dem natürlichen Verhältniß der Familien- und Geschlechtsliebe, indem an die Stelle der natürlichen Substanz, welches das wesentliche Band in jener ist, die geistig-sinnliche Substanzialität der Persönlichkeit tritt; sodann liegt darin auch noch die Beschränkung, welche jenen Verhältnissen wesentlich ist. Wie die Glieder einer Familie durch die qualitative Beschaffenheit, daß in ihnen diese besondere Modification der Natur sich darstellt, auf eine eigenthümliche und specifische Weise unter sich verbunden sind, so daß ihre Liebe zu einander, für sich betrachtet, die Liebe zu denen ausschließt, die nicht desselben Geschlechtes sind, so hat auch dieses Verhältniß der Gläubigen unter sich einen ganz specifischen Charakter; es schließt sich auf eine wahrhafte und wesentliche Weise nur mit denen zusammen, in welchen Christus diese besondere Weise der Existenz erlangt hat, und ist gegen Andere gleichgültig oder ausschließend. Woher es denn zu erklären ist, wenn auch in diese an sich geistige Gemeinschaft sich wieder natürliche Bezüge und sinnliche Zustände einmischen und der Verkehr der Seelen leicht in den der Leiber übergeht; wozu die Beispiele nicht ferne liegen. Wie denn selbst diese Beziehungen der Gläubigen zu einander mit Namen bezeichnet werden, welche aus jenen natürlichen Verhältnissen entlehnt sind, aus dem Familienleben, der ehelichen Verbindung: die Christen sind eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die Verbindung der Seelen unter einander ist die Gemeinschaft der mystischen Ehe.

Die dritte und höchste Stufe der mystischen Verbindung ist endlich die, wo die Seele den Gegenstand ihrer Liebe, nicht mehr in einer endlichen sinnlichen Form, sondern in seiner adäquaten geistigen Gestalt selbst vor Augen hat. Man kann dieß die mystische Conjunction mit Gott nennen,

insofern auf dieser Stufe, wo die Vermittelung noch im Gefühle geschieht, Gott ein Object der Anschauung, eine bestimmte Gestalt ist. Diese hat aber die sinnliche Umgebung abgelegt, ist aus der Verbindung der äusseren Welt und Leiblichkeit herausgetreten, und hat sich in ihrer reinen Idealität dargestellt. Es ist nun nicht mehr Christus, wie er auf Erden lebte, mit seinen menschlichen Gefühlen, Bestrebungen, Leiden und Freuden, mit welchem die Seele im Austausch gleicher Empfindungen verkehren will, sondern der erhöhte Christus, der Auferstandene, der in verklärter Gestalt zum Vater gegangen ist und in dieser ewig lebt. Zu ihm will die Seele sich erheben, in seinem Anschauen und in der Hervorbringung seines Bildes in sich selbst ihre Gemeinschaft mit ihm erreichen. In dieser idealen Gestalt Christi tritt also der Seele die Gestalt ihres eigenen, von aller sinnlichen Umgebung und endlichen Beimischung gereinigten Wesens entgegen, und mit dieser will sie sich vereinigen, sie will in Christus zu sich selbst in ihrer Wahrheit, zu Gott gelangen. Diese Richtung ist aber nothwendig ascetisch; denn soll die Seele ihren Zweck erreichen, soll sie mit ihrer wahren Gestalt in Gott sich vereinigen, so muß sie sich bemühen, sich von der Verbindung mit ihrer eigenen Leiblichkeit und der Welt zu befreien, sie muß das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden kreutzigen. Daher die Erscheinung, daß Diejenigen, welche dieser Richtung ergeben sind, den Verkehr mit Menschen fliehen und sich in die Einsamkeit flüchten, um so ungestört vom Reitz der Welt und der sinnlichen Lust, durch strenge Bußübungen, Fasten und Gebet und Abtödtung des Fleisches, desto leichter und schneller zur wahren Gestalt ihres Wesens in Gott zu gelangen. Aber indem die Mystik diesen Punkt erreicht, hebt sie sich selber auf; in ihrer Negativität gegen das Concrete, Sinnliche, Einzelne, ist sie schon in ein anderes Gebiet, in das des Gedankens übergeschritten, das Gefühl hat sich in seiner negativen

Richtung gegen die Leiblichkeit zur Anschauung des Geistigen gesteigert, und ist somit aus der Sphäre der Besonderheit, in der es allein zu Hause ist, herausgetreten. So ist die concrete Form, in welcher Gott nur allein in Christus für das religiöse Gefühl Wahrheit und Wirklichkeit hatte, entschwunden, und die ideale Gestalt desselben hat im Bewußtsein noch keine Vermittelung gefunden.

Wir haben nun zuzusehen, ob wir auch von dieser Form des christlichen Bewußtseins ein entsprechendes Moment in der christlichen Offenbarung und vor Allem in der Persönlichkeit Christi finden. Denn, wenn wir doch diese Richtung nicht als eine zufällige, sondern wesentliche in der Entwickelung des christlichen Bewußtseins gefunden haben, so werden wir schon dieses als nothwendig voraussetzen dürfen, daß die Grundelemente derselben zum wenigsten in dem Leben Christi werden zu finden sein, wofern doch dieses als der Prototypus aller wahrhaften und wesentlichen Formen des christlichen Bewußtseins anzusehen ist. Wir scheuen uns nicht das Wort auszusprechen, daß Christus im Wesentlichen ein Mystiker, so wie ein Pietist gewesen sei, obgleich dieses Moment in seiner Wirklichkeit noch nicht in der bestimmten Ausbildung vorhanden war, und vermöge der verschiedenen Bestimmung Christi und seines Verhältnisses sowohl zu Gott als zu den Menschen in ihm anders modificirt erscheinen mußte. Es ist dem mystischen Verhältniß wesentlich, daß die eine Seite desselben, das Object, das göttliche Wesen, unter einer concret sinnlichen Gestalt ist, und daß die andere Seite, das Subject, durch das aus dem Gefühle des Bedürfnisses hervorgehende Verlangen seine Verbindung mit jenem vermittelt. In der ausgebildeten christlichen Mystik war dieses Object Christus selbst. Was tritt nun in dieser Form an seine Stelle? Christus kann nicht zu sich selbst in Verhältniß treten; denn das Object soll durchs Bedürfniß vermittelt, ein begehrtes sein. So kann es nur Gott

selber sein. Aber erscheint Gott im Verhältniß zu Christus überall und stets als Geist, in seiner ihm adäquaten Form der Geistigkeit, oder nicht vielmehr weit häufiger, und man kann sagen, im Verkehr mit ihm auf constante Weise, in concret sinnlicher Form, als Vater? Als Vater ist Gott ein concret Einzelner, dem der Sohn als eine einzelne Persönlichkeit gegenüber steht, und so sind alle Beziehungen, in welche sie zu einander treten, durch die anthropologische Natur dieser Verhältnisse, der Vater- und Sohnschaft bedingt. Der Sohn ist vom Vater ausgegangen und steht somit in einer wesentlichen Verbindung mit ihm; der Vater liebt den Sohn als Sohn und der Sohn liebt den Vater als Vater, und beide verkehren mit einander in dieser Weise natürlicher Gefühle. Der Vater ist aber auch dem Sohne gegenüber der Selbstständige und der Sohn der von ihm Abhängige; in diesem Sinne ist der Vater größer als der Sohn. Der Sohn ist dann durch das natürliche Bedürfniß an den Vater gewiesen, bei ihm Hülfe zu suchen, aus seiner Fülle Kraft, Leben, Trost zu schöpfen. Und so sucht auch der Sohn diese helfende, tröstende Gemeinschaft des Vaters, so verlangt er nach ihm in den entscheidenden Momenten seines Lebens, geht in die Einsamkeit, um im Gebete sich mit ihm zu unterhalten, zu stärken, zu sammeln. So beweißt sich denn zuletzt diese Gemeinschaft als eine zugleich concret lebendige durch sinnliche Offenbarungen, der Vater redet zum Sohne, läßt seine Stimme ihn hören, und der Sohn vernimmt diese Stimme, gewahrt auf concret sinnliche Weise seine Gegenwart. In allen diesen Zuständen offenbart sich also das, was wir die mystische Conjunction mit Gott als concret sinnlicher Persönlichkeit nannten, und die Persönlichkeit Christi erscheint also, in sofern dieses Element ihr wesentlich war, in dieser Beziehung zu Gott als einem äusserlichen Object, auf einer Stufe, wo das Bewußtsein ihrer Einheit mit ihrer objectiven Wahrheit noch die Form einer äusseren Existenz hatte.

Die andere Form der Mystik, die wir die mystische Conjunction der Gläubigen unter sich genannt, konnte im Leben Christi, in ihrer explicirten Gestalt, in sofern noch nicht hervortreten, als diese Verbindung hauptsächlich auf dem Glauben beruht, daß er selbst in den einzelnen Gläubigen persönlich geworden, in ihnen eine Gestalt gewonnen habe. Denn als solche konnte er seine Jünger noch nicht ansehen, in dieses Verhältniß gegenseitiger Beziehung konnte er zu ihnen noch nicht treten. Sie sollten ja erst seinen Geist empfangen, es sollte sich sein Leben erst in der Zukunft in ihnen verwirklichen und zur Persönlichkeit werden. Daher tritt nur die eine Seite dieses Verhältnisses mit Entschiedenheit hervor, die nemlich, wornach diese Gemeinschaft der Einzelnen unter sich durch ihre gleiche Beziehung zu ihrem gemeinsamen Mittelpunkte und die von ihm ausgehende und in alle übergehende Lebenskraft desselben vermittelt ist. Christus ist eins mit seinen Jüngern, weil er sein Leben allen mittheilt, sie in ihm ihre Wurzel und Nahrungsquelle haben; er ist der Weinstock und sie die Reben; er ist eins mit ihnen, weil er sie geliebet hat von Anbeginn und sein Herz mit ihnen ist in Ewigkeit; und indem er sein Leben, so vom Vater in ihn gesenkt, in ihnen ausgegossen weiß, ist er gewiß, daß mit Hülfe dieses Lebens vom Vater, sie auch unter sich eins sein werden, wie er in ihnen ist und eins mit dem Vater.

Die dritte Form der Mystik, die mystische Conjunction mit Gott in der Form der geistigen Persönlichkeit, tritt in dem Leben Christi in der Weise hervor, daß er die Gestalt seiner Persönlichkeit als eine ewige erkennt, die wie sie beim Vater war in unvergänglicher Klarheit und Herrlichkeit, so auch in diese Herrlichkeit wieder gelangen wird. Er hat sich also selbst in seiner wahren Gestalt vor Augen; in seiner Niedrigkeit und Abhängigkeit erkennt er sich zugleich in seiner Verklärung und Herrlichkeit. Und diese

Herrlichkeit ist dann das Ziel seines Strebens, die Gestalt, zu welcher er sich in seiner Zeitlichkeit vollenden soll. So lößt sich in der Entwickelung seiner Persönlichkeit, im Laufe seines Erdenlebens, die endliche Form seiner Gemeinschaft mit Gott, in die geistige, permanente und ewig wahre Gestalt seines Wesens auf, in der er seine Wahrheit und Vollendung erreicht; so ist er in mystischer Conjunction mit Gott als der Wahrheit oder dem Geiste an sich, indem er mit der wahren Gestalt seines Wesens sich zusammenschließt.

In mehr entwickelter und explicirter Form erscheint die Mystik nun schon in dem Leben der ersten christlichen Gemeinde, und namentlich der Repräsentanten desselben, eines Apostels Paulus und Johannes, in jenem in mehr theoretischer, in diesem mehr praktischer Weise. Die Persönlichkeit Christi hatte in dem Leben seiner ersten Gemeinde die Bedeutung, daß sie sich als Geist in die einzelnen Gläubigen einlebte, in ihnen verleiblichte und eine Gestalt gewann. Darum hatte der Geist, in sofern er von Christus ausging, mit dem concreten Inhalt seiner Persönlichkeit, selbst die Form eines persönlichen Wesens. In dieser Weise trat er mit den Gläubigen in Verbindung; indem sie den Geist haben, haben sie in ihm den persönlichen Christus, und so verkehren sie auch mit ihm als mit der Person Christi auf eine individuelle Weise. Der Geist spricht zu ihnen, kommt auf sie, leitet sie, und hinwiederum wenden sie sich zu ihm als zu einem Führer, einem Freunde, in dessen persönlichem Umgange sie leben. Die Wahrheit, welche der Geist ist, erschien ihnen also so noch nicht in ihrer adäquaten Form, sondern in der Weise eines Einzelwesens, einer besondern Gegenständlichkeit.

Diese Gestalt hatte aber noch die Unbestimmtheit, daß sie einerseits als selbstständige Persönlichkeit geglaubt, andererseits als innere Erregung und Gemüthsbewegung gefühlt wurde. Die Verbindung zwischen dem Geist als Object und dem Subject der Gläubigen ist also im Gefühl

vermittelt. Die Wirkungen des Geistes sind im Herzen empfunden, und regen dieses zu gleichen Empfindungen an. So hat also, wie von Seiten des Objects, so auch von Seiten des Subjects dieses Verhältniß noch eine sinnliche Form; sie ist aber darum noch unbestimmt, weil sie in die Anfänge der christlichen Bildung hineinfällt, wo der Geist noch erst mit der Hervorbringung seiner Gestalt beschäftigt, im Allgemeinen sich noch nicht zur subjectiven Persönlichkeit ausgebildet und folglich auch als solche sich noch nicht objectiv geworden ist. Nur in einzelnen Individuen konnte der Geist Christi seine Persönlichkeit erst verwirklichen, und in dieser tritt denn auch diese mystische Gestalt erst in ihrer Bestimmtheit hervor; wir nennen hier insbesondere die Apostel Paulus und Johannes.

Johannes und Paulus sind als die wahren Repräsentanten des christlichen Geistes anzusehen, indem in beiden das eigentliche christliche Prinzip lebendig geworden und durch sie fortgebildet wurde, in Johannes in mehr idealer und allgemeiner Weise, in Paulus concret persönlich. Denn die Eigenthümlichkeit des Charakters des Apostels Paulus bestand nicht allein in der Freiheit, sich über die einseitige und stabile Form des Judenthums zu erheben und das Christenthum als ein neues, allgemein menschliches Lebensprinzip aufzufassen, sondern vornehmlich in der Erkenntniß, daß der christliche Geist wesentlich persönlich und als solcher personenbildend sei. Er erkannte es daher als die Aufgabe seines Lebens, diese Persönlichkeit Christi sowohl in sich zu verwirklichen, sich Christus so anzueignen, daß er mit seiner Persönlichkeit identisch würde, als auch in Anderen diesen persönlichen Christus hervorzubringen. Daher hatte auch das Verhältniß, in welchem Paulus zu Christus stand, vornehmlich die Weise eines persönlichen Verkehrs. Er leitet die Offenbarungen, die ihm besonders zu Theil wurden, von persönlichen Erscheinungen Christi her: wie ihm der Herr auf dem Wege nach Damaskus in

eigener Person erschien, so fehlt es auch in seinem ferneren Leben nicht an ähnlichen Erscheinungen. Ja er identificirt den Geist mit der Person Christi: der Herr ist der Geist ꝛc. 2 Korinth. 3, 17. Weniger lebendig und kräftig ist diese concrete Form bei Johannes; das Verhältniß zu Christus bewegt sich mehr in den Aeusserungen einer innigen Liebe und gegenseitiger herzlicher Zuneigung, deren wesentliches Band das Gefühl und die substanzielle Gemeinschaft zwischen Gott und den Gläubigen ist.

Dieser Unterschied tritt denn auch in der zweiten Form der Mystik, der Conjunction der Gläubigen unter sich hervor. Die Johanneische ist die der innigsten Zärtlichkeit und Hingebung, die Paulinische die einer kräftigen organischen Ineinsbildung der Persönlichkeiten, in denen Christus diese individuelle Gestalt hat. Christus ist das Haupt, sie Glieder an ihm, und diese Glieder sind, obgleich durch das Haupt und in ihm, doch wieder selbstständige Darstellungen der Persönlichkeit Christi, Organe eines in sich beseelten Organismus, die sich, mit sich zusammenschliessend, zugleich mit Christus vereinigen, weil Christus in ihnen zugleich eine Gestalt gewonnen hat. Dieses Zusammensein hat also nicht bloß den Namen oder ist das Bild einer organischen Verbindung, es ist wesentlich selbst organisch und greift in die Naturseite des Menschen hinein.

Eben so finden wir auch die letzte Form der Mystik, die mystische Conjunction mit Gott, für die erste christliche Zeit, in Johannes und Paulus repräsentirt und zwar in Johannes ihre negative, in Paulus ihre positive Seite. Die Gemeinschaft mit Gott, wie sie sich in Johannes darstellte, war durch das völlige Aufgehen des Subjects in das Object vermittelt und hatte die Form eines Hinübergehens in Gott, eines Seins, Lebens in Gott; die Liebe als völlige Hingabe an Gott und als der Ausdruck eines mit Gott versöhnten und in ihm ruhenden Gemüthes war

das herrschende Moment darin. Der Gläubige nach Johannes bleibet in der Liebe, und so bleibet er in Gott, der die Liebe ist, und so kann er nicht mehr sündigen, weil er aus Gott geboren ist und darum in Gott ist. Dieser negativen Seite, in welcher das Subject im Object sich entschwindet, trit't die positive als Ergänzung gegenüber, wo das Subject noch im Kampfe mit dem eigenen Fleische und den sündlichen Lüsten, seine Gemeinschaft mit Gott durch die Ertödtung jener, durch den Tod des alten Menschen zu erreichen sucht. Es soll sich ein neuer Mensch gestalten, und die Wahrheit dieser Gestalt des Bewußtseins ist Christus in seiner verklärten Persönlichkeit. So hat die Gemeinschaft von Seiten des Menschen die Gestalt einer strengen Askese. Wie denn im Leben Paulus diese Seite besonders stark hervortritt, nicht nur in seinen Forderungen und Lehren, sondern auch in seinem Verhalten gegen sich selbst. Wie er von denen, die Christo angehören, fordert, daß sie ihr Fleisch kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden, so betäubet er seinen eigenen Leib und zähmet ihn, daß er nicht Andern predige und selbst verwerflich werde. Galat. 5, 24, 1 Cor. 9, 27. In jener Weise geht das Subject im Object unter, in dieser bleibt das Object noch ausser dem Subject stehen, es ist ein Ziel, nach dem gestrebt wird. Dieses Ziel ist eine einzelne für sich seiende Persönlichkeit. Um also zu ihr zu gelangen, muß erst die Form der Zeitlichkeit überwunden werden.

Diese Mystik nun, deren Elemente wir in der Schrift erkannt, geht als eine wesentliche Form in der Entwickelung der christlichen Persönlichkeit durch den ganzen geschichtlichen Verlauf des Christenthums hindurch und zwar nach ihren beiden wesentlichen Seiten, so daß bald die eine, bald die andere mehr hervortritt. Sie ist aber dadurch hinreichend bestimmt, daß das Moment der Ursprünglichkeit und Natürlichkeit, welches im Christenthum liegt, zu der Form der Geistigkeit und einer inneren Gemüths-

welt fortgeschritten, und darin als lebendig fortbildendes und schaffendes Prinzip der Subjectivität erhalten ist. Daher bildete sich die eigentliche Mystik im Unterschiede des Kirchenthums und zum Theil im Gegensatze gegen dasselbe aus, als die innere subjective Seite des christlichen Lebens und die innere aus dem ursprünglichen Lebensquell sich stets verjüngende und fortquillende Bewegung gegen das Uebergewicht der Objectivität, worin der Geist sich äusserlich zu werden drohte. Von dieser negativen Richtung ward der Geist dadurch befreit, daß diese innere Seite selbstständig hervortrat und als eigenes christliches Prinzip zur Anerkenntniß gelangte. Dieß geschah im Protestantismus. Der Protestantismus steht demnach mit der Mystik im genauesten Zusammenhange, und wiewohl er in seiner vollen Entwickelung und Ausbildung mehr enthält als die Mystik, so ist doch diese der Grund und Boden desselben, die fruchtbare Mutter, woraus das Kind nicht nur geboren wurde, sondern woraus es auch fortwährend seine Nahrung und Lebenskraft zieht. Daher die Erscheinung, daß im Protestantismus die eigentliche Objectivität der Kirche aufgelößt, und mit ihm eine Vielheit einzelner kirchlicher Gemeinschaften entstanden ist und fortbesteht, ohne daß sich diese gegenseitig ausschliessen. Dieß hat seinen Grund nicht bloß darin, daß sie ihr gemeinsames Band doch an der Schrift haben, denn dieß wäre doch nur ein negatives, sondern vielmehr darin, daß sie in der Innerlichkeit des christlichen Geistes, der die Form einer inneren Objectivität und positiven Gegenwart im Gemüthe erlangt hat, einen gemeinsamen Mittelpunkt nicht nur, sondern auch Haltpunkt, Grund und Lebensquell gefunden haben. Die Rückkehr auf die Schrift ist nicht das Charakteristische des Protestantismus, sondern die Rückkehr auf die ursprüngliche Innerlichkeit des christlichen Geistes, von welcher jene nur die Folge war. Es ist daher aller Beachtung werth, daß in dem Manne, durch welchen jenes Prinzip in seiner

Entschiedenheit ausgesprochen wurde, in Luther, dieses mystische Leben des Geistes eine vorzügliche Seite seines Charakters, ja wohl die Grundlage seiner ganzen Richtung ausmachte; daher eine Parallele desselben mit Paulus, wie sie auch von Tholuk versucht worden ist, als höchst interessant erscheinen muß, wobei als höchst merkwürdig zu betrachten ist, daß mit derselben innigen Gemeinschaft mit Christus auch dasselbe lebhafte Gefühl der Sündhaftigkeit und dieselbe strenge Askese in beiden verbunden war.

Wir sind aber jetzt auf den Punkt gekommen, wo mit der Berechtigung des inneren Geisteslebens, die Autorität des kirchlichen Lehrbegriffs mehr oder weniger zurücktritt. In den bisherigen Formen des christlichen Bewußtseins ging die innere Richtung mit der äusseren noch Hand in Hand; im Pietismus hatte dasselbe selbst die Form der Abhängigkeit und somit die äussere Bestimmtheit schon an sich; er kann also vom Lehrbegriff sich nicht entfernen. In der Mystik thut sich dem Geiste eine eigene Welt auf, er hat den ganzen Inhalt seines Glaubens als einen inneren Schatz in sich aufgenommen und darin also sowohl den Grund und die Elemente selbstständiger Entwickelung und Bestimmung von Innen heraus, als auch das Prinzip der Wahrheit für den Inhalt seines Glaubens. Es wird somit der Lehrbegriff nicht mehr als solcher gelten, es wird die Schrift nicht mehr als das äussere Wort entscheidend sein, weil der Christus, den die Schrift und der Lehrbegriff enthalten, nicht mehr in dieser historischen oder äusserlichen Weise, sondern als Christus in uns, im Gemüthe, im Gefühl, in dem inneren Leben des Menschen selbst gewußt und festgehalten wird. Diese durch den Pietismus vermittelte Richtung unterscheidet sich aber von der, welche wir oben als die naturalistische bezeichnet haben, wesentlich dadurch, daß jene, von dem natürlichen Menschen ausgehend, zum Inhalte die Naturseite des Menschen hat, hier aber der Inhalt des Gemüthes der christliche Glaube

ist, die Persönlichkeit Christi, wie sie in dem natürlichen Menschen eine Gestalt gewinnen soll.

Diese Richtung kann sich aber nur so vollenden, daß die beiden Seiten dieses mystischen Verhältnisses, welche noch im Gefühle in einander übergreifen, aus der Innerlichkeit ihrer Beziehung heraustreten, daß Subject und Object gegen einander frei und selbstständig werden, der Inhalt des Glaubens auf die eine und das glaubige Subject auf die andere Seite zu stehen kommt, damit eine freie Beziehung beider auf einander möglich wird. Dieser Uebergang ist aber dadurch schon vorhanden, daß die Vermittelung dieser beiden Seiten nur erst im Gefühle vorhanden ist; denn das Gefühl schließt die beiden Seiten nur in sich, aber es kann nicht eine in die andere aufheben, weil das Subject als ein Einzelnes einem anderen Einzelnen als seinem Objecte gegenüber, Christus als Einzelner dem Menschen als solchem doch ein Jenseitiger ist. Denn nicht als der Geist ist Christus gegenwärtig, sondern als Person; die Einheit zwischen Gott und dem Menschen ist nur vom Gemüthe getragen, aber sie ist nicht im Geiste erfaßt, nicht erkannt. Richtet sich das Denken auf sie, so treten die nur Zusammengehaltenen als Einzelne heraus, der Mensch auf die eine, Gott auf die andere Seite, und werden in diesem Gegensatze zunächst festgehalten.

Wir haben gesehen, wie die Einheit des christlichen Bewußtseins mit dem Glaubensinhalt, zu welcher es im Mysticismus fortgegangen war, sich darum, weil diese Einheit, als erst durchs Gefühl vermittelt, ihre beiden Seiten noch als für sich seiende Einzelheiten enthielt, wieder auflößte. Daraus folgt aber nicht, daß diese Einheit nur eine äusserliche, eine blos mechanische Verbindung gewesen, wie Erdmann in seinen Vorlesungen über Glauben und Wissen, wie mich dünkt, nicht richtig den Pietis-

mus charakterisirt hat. Vielmehr ruht diese Einheit auf einem sehr lebendigen Grunde, auf der gleichen Substanzialität beider Seiten, die eben deßhalb im lebendigsten Verkehr und der innigsten Wechselwirkung mit einander stehen. Der Grund ihrer Auflösung liegt also nicht darin, daß sie von keinem wesentlichen Bande zusammengehalten werden, sondern vielmehr darin, daß sie nur ihren Vereinigungspunkt in diesem Bande, in einem Anderen, nicht aber in sich selber haben, d. h., was sie in Verbindung bringt, ist die Einheit des Wesens, die eben in diese beiden Seiten aus einander gegangen ist. Schreitet daher die geistige Entwickelung fort, hebt sich das Gefühl in einem höheren Geistesvermögen auf, tritt die Reflexion und die verständige Betrachtung ein, so fällt das substanzielle Band heraus, und sie werden einander gleichgültig. Es stellt sich nun jedes für sich dar; was sie verbindet, ist die bloß äusserliche Beziehung, und jetzt erst kann man sagen, daß ihre Verbindung eine äusserliche, eine mechanische sei, weil ihre wesentliche Mitte, die substanzielle Einheit des Gemüthes zurückgetreten ist.

Wir haben also nun diese beide Seiten, jede für sich, Subject für sich und Object für sich; indem so beide gegen einander frei werden, verlangt jedes für sich bestimmt zu werden, denn jedes ist berechtigt. Bisher lag die Berechtigung, wie das Interesse, fast nur auf der Seite des Objects; im Pietismus war dieß das schlechthin überwiegende, das Subject nur das negative; in der Mystik tritt die Thätigkeit zwar auch in das Subject, sie ist aber durchs Bedürfniß bestimmt. Auf der Stufe, wo wir nun stehen, kehrt sich das Verhältniß um, das Interesse fällt nun auf die Seite des Subjects, die subjective Thätigkeit wird zum herrschenden Prinzip in diesem Verhältniß, in welchem das Object noch nicht an sich gilt, sondern in sofern es das Product jener subjectiven Thätigkeit ist. Denn indem Subject und Object aus der Beziehung, die

sie an einander hatten, herausgetreten sind, erlangen sie ihre Beziehung an sich selbst, die Reflexion, die sie vorher in einander hatten als sich ergänzende Seiten eines Verhältnisses, fällt nun in jedes einzelne für sich. Sie sind also nun in sich selbst reflectirt, und diese Rückkehr von der objectiven Richtung erscheint als Einkehr in sich selbst, als Thätigkeit des Subjects, sich selbst zum Object zu werden.

Darin nun, daß die subjective Richtung die herrschende ist, liegt, daß das Subject, der Mensch, seine Thätigkeit zunächst auf sich richtet, daß er sich vorerst zum Gegenstande seines Bestrebens wird und das Interesse an dem Objecte, an dem Inhalte seines Glaubens, durch das an ihm selbst noch bedingt ist und hinter dieses zurücktritt. Die Thätigkeit des Subjects, in sofern sie in sich reflectirt ist, wird also zunächst den Zweck haben, sich in sich selbst als Object zu erreichen, so daß es sich mit sich selbst als seinem Objecte zusammenschliesse und die aufgelößte Einheit wieder herstellte. Allein der Erreichung dieses Zweckes tritt schon das entgegen, daß die ursprüngliche Einheit des Subjects mit sich selbst, die es im Selbstgefühl hatte, schon aufgehoben und in zwei selbstständige Seiten als Object und Subject auseinandergegangen ist; es kann also in seinem Selbst diese ursprüngliche gediegene Einheit nicht finden wollen, denn es hat den Unterschied schon an sich selbst. Dann aber ist in diese Einheit, wie sie im Selbstgefühl gegeben ist, ein Element eingeschlossen, welches die Reflexion schon überwunden hat, und welches eben deßhalb das reflectirende Subject von sich ausschließt, nemlich die Seite der Natürlichkeit. Indem also das Subject in der Reflexion auf sich selbst sein Object erreichen will, will es sein Selbst im Unterschiede und im Gegensatze dieses natürlichen Inhalts, wie er im Selbstgefühl noch ist, erreichen. Nur als dieses einfache Selbst, wie es in der reinen Beziehung zu sich selbst und im Gegensatze

des natürlichen Gefühls existirt, ist es sich Object, und dieses wird dann, im Gegensatz der Leiblichkeit, und ihrer Triebe, Begierden und Empfindungen, als der eigentliche Mensch bestimmt. Dieß ist dann der Standpunkt der Verstandesreflexion, mit welchem vorerst der Gegensatz des Denkens und Seins, des Geistes und Leibes, und in Bezug auf den Willen, des Sittlichen und Unsittlichen eingetreten ist.

Wir befinden uns also hier auf einem höheren Standpunkte, auf welchem die Stufen des vorhergehenden, den wir als den des Gefühls bezeichnet, in anderer Form wiederkehren. Wir haben gesehen, wie das Selbst des Selbstgefühls, in welchem Geistiges und Natürliches in ursprünglicher Einheit noch zusammengefaßt waren, in das geistige Selbst übergegangen ist, das seine Einheit an sich selber und die Natürlichkeit ausser sich hat. Die Thätigkeit des Subjects in Bezug auf sich selbst, die dort Selbstgefühl war, kann man in dieser geistigen Form, wohl mit Recht Selbsterkenntniß nennen, weil der Gegenstand derselben nicht nur als Geistiges an sich bestimmt ist, sondern auch als solches, das den Unterschied von sich, an sich selber hat. Der Mensch erkennt sich selbst, indem er sich in seinem Fürsichsein, in seiner Selbstbestimmung wahrnimmt, und dieses sein Selbst nun zum Zwecke seiner Selbstthätigkeit macht. Die Selbsterkenntniß ist daher sowohl an sich schon sittlicher Natur, als auch die unerläßliche Bedingung, um zur Sittlichkeit zu gelangen.

Diese Selbsterkenntniß schreitet von der Selbstbestimmung fort zur sittlichen Selbstständigkeit; der Uebergang von jener zu dieser hat das entgegengesetzte Resultat, wie der Uebergang des Selbstgefühls zum Abhängigkeitsgefühl. Denn hier herrscht die subjective Thätigkeit, der Geist hat seinen Halt in seiner Reflexion in sich, und in dieser beharrt er, darin fortschreitend und sich seinen Inhalt selbst erzeugend. Dort war er im Gefühle noch selbst

bestimmt, und das sich Ergreifen in seiner unmittelbaren Einheit hatte nur die Folge, von der Macht der Objectivität, die er noch an sich hatte, überwältigt zu werden. Die ursprüngliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in dieser Form des Natürlichen mußte sich selber wieder auflösen. Hier ist aber das Subject dahin gekommen, Kraft seiner Selbstbestimmung sich selbst Object zu sein und sich darin in sich selbst zu erhalten. Die erste Wirkung dieser Selbstständigkeit ist dann, daß der Mensch Vertrauen zu sich faßt, einen Werth in sich setzt, etwas aus sich macht, sich als Mensch, als freies Wesen achtet, seine Erhabenheit über die Kreatur, den hohen Vorzug seiner geistigen und sittlichen Kräfte und Anlagen erkennt und daß er darin sein göttliches Ebenbild setzt, welches er durch die Herrschaft über die Natur und die eigene Natürlichkeit zu beweisen hat. Hieraus folgt dann weiter, daß er für seine eigene Thaten sich verantwortlich macht, ihre Folgen auf sich nimmt, sich für den Meister und Herrn seines Schicksals betrachtet, und somit Lohn und Strafe nicht von Aussen und nicht im Aeusseren, sondern von sich und in sich erwartet. Es fällt also mit dem Gefühle der natürlichen Bedürftigkeit und Sündhaftigkeit, wie es in der pietistischen Richtung enthalten war, auch das der Erlösungsbedürftigkeit in jenem Sinne und die Mittheilung der Gerechtigkeit als eines äusseren, ohne ihn erworbenen und ihm nur zugetheilten Gutes hinweg.

Da nun diese Selbstständigkeit des Subjects eine erworbene ist, welche sich durch ihre Herrschaft über die Natürlichkeit sowohl in als ausser dem Menschen beweißt, so verliert dadurch das Gefühl und was mit ihm zusammenhängt, Neigung, Trieb, Begierde, die positive Bedeutung, die es in der vorhergehenden Stufe des christlichen Bewußtseins hatte, und wird zu einem bloß negativen Moment, zu einem bloß Bestimmbaren herabgesetzt. Daher tritt auch die Einheit zwischen Subject und Object, welche

vorher durchs Gefühl vermittelt war, aus diesem natürlichen Mittelpunkte heraus auf die Seite der selbst bestimmenden Thätigkeit des Subjects. Diese ist nun nicht bloß die Vermittelung der Einheit, sondern diese Einheit ist der Selbstzweck des Subjects. Das Subject will diesen Zweck an sich selbst erreichen, dadurch, daß es in seiner ganzen Thätigkeit sich selbst zum Objecte macht und somit die natürlichen Gefühle, Neigungen und Triebe, die ganze Naturseite des Menschen nur in sofern gelten läßt, als sie ihm als Mittel oder Werkzeuge zur Erreichung dieses Zweckes, nemlich zur Verwirklichung dieser subjectiven Einheit mit sich selbst dienlich sind. Da also in dieser Einheit die eine Seite, nämlich die objective, nur eine negative Bedeutung hat, so kann sich das Subject nicht mit ihr auf eine positive Weise zusammenschliessen, und die Verbindung mit ihr wird, in Bezug auf diese, als Unterwerfung, in Bezug auf das Subject aber, als Herrschaft über sie erscheinen. Hier sehen wir abermals die dritte Stufe des Gefühls, nemlich die Mystik, in eine andere Gestalt übergehen; die mystische Conjunction wird zu einem Reflexionsverhältniß, wo die Einheit durch den Zweck und Gedanken zusammengehalten ist. Beide Verhältnisse unterscheiden sich so von einander, daß die sinnliche Form, welche in der Mystik, auf der Seite des Subjects im Gefühle, auf der Seite des Objects, in der concreten Persönlichkeit Gottes lag, hier von Seiten des Subjects in die praktische Thätigkeit, abseiten des Objects aber, in die concrete Aeusserlichkeit der Natur und Welt gefallen ist, welche nun die beiden Glieder des Verhältnisses ausmachen. Die verschiedenen Arten der mystischen Conjunction, die wir dort nachgewiesen haben, werden also hier, nur in einer anderen Gestalt, wieder hervortreten.

Die erste Form der mystischen Conjunction, die mystische Conjunction mit Christus, die durch das Verlangen vermittelt, ihre Befriedigung darin findet, daß das Object

der Sehnsucht, Christus, selbst der Seele sich innerlich vermählt, erhält nun in diesem sittlichen Verhältniß die Bedeutung der relativen Uebereinstimmung des Subjects mit sich selbst, und die Befriedigung besteht dann in der subjectiven Ueberzeugung, seine Bestimmung erfüllt, seine Pflicht gethan, seinen sittlichen Zwecken gemäß gehandelt zu haben. Dieß ist dann das Zeugniß des eigenen Herzens, die Befriedigung, die das Subject in sich selber findet, das gute Gewissen, mit welchem eine eigenthümliche Seligkeit verbunden ist.

Die andere Form der Mystik, die wir die mystische Conjunction der Gläubigen unter sich genannt, gewinnt hier die Gestalt einer uneigennützigen Gesinnung, einer unparteiischen Rechtlichkeit, einer allgemeinen Menschenliebe, welche ohne Unterschied sich das Wohl aller Menschen, ja der ganzen Menschheit zum Zwecke macht. Wenn in jener mystischen Conjunction sich nur die zusammenschlossen, und in eigentlichem Sinne in innerem Verkehr und Wechselwirkung unter einander standen, so wie Gegenstände der Zuneigung und Liebe waren, welche Christo angehörten und in denen er selbst persönlich geworden, so hat nun das sittliche Subject nur den allgemeinen Zweck, die Sittlichkeit und das Gute überhaupt in der Welt zu realisiren; und weil es alle Menschen als solche sittliche Subjecte ansehen muß, so sind sie ihm auch als solche schon, unangesehen welches Volkes oder welches Glaubens sie sind, Gegenstände seines Wohlwollens und seines sittlichen Handelns. Wenn dort die Liebe in der Gemeinde der Gläubigen concentrirt und durch die Gemeinschaft mit Christus bedingt war, so ist sie jetzt auf die ganze Menschheit gleich ausgedehnt, und ihre Bedingung ist die sittliche Natur des Menschen überhaupt.

Die dritte Form der Mystik endlich, wo das gläubige Subject seine vollkommene Einheit mit Christus, in der Verklärung seines inneren Wesens zu dem Urbilde Christus

mit Zuversicht erwartet und darum durch Buße und Gebet sich darauf vorzubereiten sucht, nimmt hier die Gestalt an, daß das sittliche Subject die Uebereinstimmung seiner praktischen Thätigkeit und seiner Zwecke, mit den Ansprüchen auf Glückseligkeit, als ein Recht fordert, und weil es dieselbe hier nicht erreichen konnte, als stets zu realisirenden Zweck in die unendliche Zukunft hinausrückt.

Wir haben nun gesehen, wie die eine Seite des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, nemlich die subjective, sich für sich selbstständig ausbildete; es bleibt uns noch übrig, dieß auch von dem Objecte gleichfalls nachzuweisen. Die subjective Seite ist die menschliche, die objective die göttliche. Die Thätigkeit, die im Subject in den Menschen fiel, fällt nun abseiten des Objects in Gott. Es tritt also auch in Gott die subjective Seite nun hervor und beweißt sich zunächst, in Bezug auf ihn selbst, als Reflexion in sich. Er ist sich als Subject selbst Gegenstand und lediglich in Beziehung zu sich selbst. Und da es schon in seinem Begriffe liegt, die Endlichkeit und seine Vielheit nicht an sich zu haben, so ist er die sich selbst gleiche subjective Einheit, er ist Geist. Die Eigenschaften, die ihm als solchem zukommen, sind dann seine Einfachheit, seine Immaterialität, seine Unveränderlichkeit und Ewigkeit; denn diese alle haben ihren Grund darin, daß er ein sich gleiches, in sich unveränderliches Wesen ist. Nach dieser Seite ist er also von der Welt abgekehrt und nur sich allein zugekehrt; er ist das sowohl dem Wesen als der Form nach von der Natur und dem Menschen absolut verschiedene Wesen, und tritt mit beiden in keine wesentliche Gemeinschaft noch Wechselwirkung. Ganz anders verhielt es sich auf der vorhergehenden Stufe des christlichen Bewußtseins; dort gehörte es wesentlich zur Natur Gottes, nicht in sich verschlossen, sondern offenbar, den Menschen zugekehrt zu sein und mit ihnen in wesentlicher Gemeinschaft zu stehen. Die Eigenschaften Gottes waren

dann der Ausdruck dieses seines Geoffenbartseins und seines Verhältnisses zu den Menschen. Im Pietismus erschienen sie als die Macht gegenüber der menschlichen Schwäche, als Zorn und Strafgerechtigkeit gegenüber der menschlichen Sündhaftigkeit. Dann im Mysticismus als die unendliche Liebe und Erbarmung und Freundlichkeit, welche dem Verlangen und der Sehnsucht des menschlichen Herzens entgegenkommt und persönlich sich mit ihm vereinigt; in beiden in der concreten Form eines persönlichen Wesens. Hier, wo das göttliche Wesen in sich reflectirt und die einfache Sichselbstgleichheit und Einheit mit sich ist, und folglich allen natürlichen Inhalt aus sich ausschließt, kann es weder als Machtgott gedacht werden, noch können ihm auch solche Eigenschaften beigelegt werden, wie sie in der concreten Natur des Menschen liegen, Gemüthsbewegungen, wie Zorn, Erbarmung, Mitleiden, Schmerzgefühl, Wehmuth; denn in diesen allen würde das göttliche Wesen eine Alteration erleiden, was seinem Begriff wiederspricht.

Da nun das göttliche Wesen in der Reflexion in sich doch einen Zweck hat und zunächst sich selbst zum Zweck, so wird es auch wollen, daß dieser sittliche Zweck ausser ihm realisirt werde. Es wird also zwar nicht wesentlich in die Natur des Menschen eingehen, um durch ihn und in ihm diese Zwecke zu realisiren, aber es wird die sittlichen Zwecke des Menschen fördern, unterstützen und die Begebenheiten der Welt und die Thaten der Menschen so lenken und leiten, daß sein Plan und jene menschlichen Zwecke mit einander übereinstimmen, und so sein Wille, der das Wohl der Welt im Allgemeinen bezweckt, stets realisirt werde. Woraus denn natürlich folgt, daß so nothwendig Gott die Verwirklichung seines sittlichen Endzweckes will, er diejenigen, welche ihm gemäß leben oder ihn fördern, belohnen, diejenigen aber, welche ihm entgegen handeln, bestrafen wird, und daß also, weil dieser Endzweck doch hier nicht vollkommen erreicht wird, eine vollkommene Vergeltung doch erst in der Zukunft zu erwarten steht.

Da nun beide Seiten dieses Verhältnisses, Gott und der Mensch, als selbstständige gegen einander bestimmt sind, so fragt es sich, wodurch denn dieses Verhältniß vermittelt sei, und worin das eigentlich Christliche in ihm liege? Denn daß ein Verhältniß christlich sei, dazu gehört wesentlich, daß es durch eine Persönlichkeit vermittelt sei, in welcher seine beiden Seiten, Göttliches und Menschliches, in nicht bloß äusserlicher, sondern innerer Beziehung zu einander enthalten sind. In der vorhergehenden Gestalt des christlichen Bewußtseins war dieses Verhältniß auf die gleiche Substanzialität beider Seiten gegründet und durch die Wesensgleichheit der göttlichen und menschlichen Natur vermittelt. Hier wird aber diese Wesensgleichheit von vornherein negirt; die göttliche Natur ist von der menschlichen wesentlich und absolut verschieden. Der Mensch steht also auch nicht als solcher schon an und für sich mit Gott in Verbindung, und eben so wenig kann Gott sich ihm jemals wesentlich und wirklich mittheilen. Wie kommen also beide zusammen, was ist das verknüpfende Band? Wir haben gesehen, daß beide, Gott und der Mensch, obwohl dem Wesen nach absolut verschieden, doch in Willen und Zweck zusammenstimmen können; der Mensch als sittliches Wesen kann sich den absoluten Endzweck Gottes zu seinem Zwecke machen und ihn auszuführen streben. Und dieses Streben wird von Gott, weil es mit seinem Zwecke übereinstimmt, gefördert und belohnt. Es folgt also hieraus, daß die erste Bedingung zur Bewirkung dieser Uebereinstimmung vom Menschen ausgehen müsse. Denn in Gott liegt nur dieses, daß er das Gute, das der Mensch aus sich selber thut, anerkennt, billigt, als mit seinem Endzweck übereinstimmend ratificirt und ihm so erst die Gültigkeit und Sanction ertheilt. Wäre aber kein Verdienst von Seiten des Menschen da, wie sollte ein Grund zu dieser Anerkennung oder Genehmhaltung vorhanden sein? Man sieht leicht, wie hier die Lehre von der Gnade

und der Erlösung eine ganz andere Gestalt gewinnt, als welche sie in der vorhergehenden Stufe des christlichen Bewußtseins hatte. Es wird nun gegen diese Seite der Objectivität, worin die menschliche Thätigkeit und eben deßhalb auch das menschliche Verdienst das Negative war, die subjective Thätigkeit hervorgehoben und das persönliche Verdienst als Haupterforderniß in Anspruch genommen.

Sehen wir nun zu, ob wir auch für diese Stufe des christlichen Bewußtseins ein entsprechendes Moment in der historischen Erscheinung des Christenthums finden. Als darin enthalten müssen wir sie allerdings voraussetzen; sonst wäre diese ganze Richtung unchristlich und würde sich, weil sie der geschichtlichen Basis ermangelte, selbst aufheben. Wir finden aber, wie die, welche ihr ergeben sind, keineswegs in Verlegenheit kommen, wenn es darauf ankommt, zur Begründung ihrer Ansicht Beweisstellen aus der Schrift beizubringen. Vorerst können sie mit Grund darauf sich berufen, daß der ganze Geist des Christenthums sittlicher Natur ist, ja daß die Lehre Christi sich wesentlich von der anderer Religionen und namentlich des alten Testamentes dadurch unterscheidet, daß sie die Gesinnung und die sittliche Reinigkeit des Herzens als das Wesentliche und als die unerläßliche Bedingung hervorhebt, um Gott wohlgefällig zu werden. Und weiter, daß eben aus diesem Grunde das sittliche Verdienst als die Hauptgrundlage erscheint, worauf die Wirksamkeit Christi sich gründet und worauf sich die eines jeden Menschen gründen müsse, wenn er des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden soll. So aber stellt sich das Leben Christi dar: er erfüllte den Willen seines Vaters, seine Speise war die, seinen Willen zu thun und sein Werk zu vollenden; er war mit dem Vater eins in Ansehung des Willens und des Zweckes, der Vater wirkte und er wirkte auch; er hatte seinen Beruf als einen Auftrag von Gott erkannt, d. i., er hatte erkannt, daß seine sittlichen Zwecke für das Wohl der

Menschheit mit dem Plane Gottes zusammenstimmten. Und in dieser Ueberzeugung erfüllte er standhaft und freudig seinen Beruf und blieb auch da seiner Bestimmung noch treu, als seine guten Absichten verkannt wurden, ja er weigerte sich nicht als es galt, selbst durch einen standhaften Tod diese seine Berufstreue zu bewähren. Ein solches edles Bestreben, solche edle uneigennützige Aufopferung konnte nicht ohne Anerkennung, nicht ohne Segen bleiben; und so hat denn auch Gott sowohl Christus für seine Person dafür belohnt in seiner Erhöhung, als auch sein Werk in der Welt erhalten und gefördert. Allein da Christus als eine einzelne Persönlichkeit handelte, diese sittliche Gesinnungen und Thaten nur die seinigen waren, so können sie auch nur allein ihm zu Gute kommen, und es ist davon für die Anderen nur der Vortheil abzuleiten, daß es ihnen nun leichter geworden ist, ihre Pflicht gleichfalls zu erfüllen, weil sie an ihm ein so vollkommenes Muster und sittliches Vorbild erlangt haben. Eine natürliche Folge von allem dem ist, daß, was in dem Leben Christi von übernatürlichen Begebenheiten, Thaten und Wirkungen erzählt wird, nicht in diesem Sinne genommen werden kann; sondern entweder auf natürliche Ursachen zurückgeführt, oder als mythische, symbolische, parabolische Form und Einkleidung betrachtet werden muß.

Hier ist also die subjective Seite völlig herausgestellt; der einzelne Mensch wirkt für sich und seine That kommt ihm nur allein zu gut, er muß für sie allein einstehen, und so ist sie auch nur allein sein Lohn. Was den Andern davon zu Gute kommt, das liegt nicht in der That als solcher, nicht in einer wesentlichen Beziehung des Handelnden zu Andern, sondern sie müssen es sich selbst daraus herausnehmen, und es ist nur so viel darin für sie enthalten, als sie sich davon anzueignen vermögen. Man könnte hier fragen, ob wir noch auf christlichem Boden stehen und nicht viel mehr, indem wir der Entwickelung

der Persönlichkeit nachgegangen, unvermerkt auf eine Gestalt gekommen seien, die weder in der Persönlichkeit Christi einen Anhaltspunkte habe, noch überhaupt ein christliches Element enthalte? Und doch hat sich aus dem Obigen ergeben, daß sie wirklich sowohl in der Persönlichkeit Christi als in seiner Lehre gegründet ist. Denn sie liegt in dem Elemente der sittlichen Freiheit, welches das der Subjectivität ist; und da wir dieses in der Persönlichkeit Christi anerkennen mußten, so sind wir auch zu jener Annahme genöthigt.

Aber diese Form der Subjectivität liegt auch nur als Element in der Persönlichkeit Christi, nur überhaupt als Keim und der Möglichkeit nach, nur potentia nicht actu in der ursprünglichen Erscheinung des Christenthums; noch nicht in positiver, vielweniger in der ausgebildeten Gestalt, die sie in dem Rationalismus unserer Zeit angenommen hat. Denn eben weil das Christenthum als ursprüngliche göttliche Offenbarung sich kund gibt, muß auch die göttliche Thätigkeit die menschliche überragen und beherrschen, und eben deßhalb das Verhältniß Gottes zu den Menschen vorherrschend durch jene vermittelt sein. Als positive ausgesprochene Lehre des Evangeliums kann also nur die angesehen werden, die wir als die Grundlage des Pietismus und Mysticismus erkannten, daß der Mensch nemlich von Natur unfähig sei zu Gott zu kommen, und deßhalb Gott zu ihm kommen, sich ihm mittheilen, und durch wesentliche, substanzielle Vereinigung mit ihm, seine ganze Natur umwandeln und erst dadurch zu seiner Gemeinschaft tüchtig machen müsse. Diese substanzielle Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ist dann in Christus zuerst vollbracht durch unmittelbare göttliche Thätigkeit, und wird nun weiter durch Christus in seine Gläubigen übergetragen, so daß die erste und wesentliche Bedingung der Gemeinschaft mit ihm die ursprüngliche Thätigkeit Gottes bleibt, durch welche er sein Wesen mit-

getheilt hat. Die sittliche Selbstbestimmung und subjective Thätigkeit ist wohl auch dabei gesetzt und anerkannt, aber nur als negatives Moment und unter der Voraussetzung jener ursprünglichen göttlichen Mittheilung und fortwährender Wirksamkeit als conditio sine qua non, so daß sie das Wollen und Vollbringen geben muß. Wenn also die rationalitische Richtung sich für eine christliche ausgibt, darum weil sie ihrem Prinzip nach in der ursprünglichen christlichen Offenbarung enthalten sei, so hat sie darin ganz recht; wenn sie aber den Rationalismus in der ausgebildeten Form, die er in unserer Zeit erlangt hat, in die Anfänge des Christenthums zurückträgt, so vergißt sie, daß zwischen dem ursprünglichen christlichen Bewußtsein und dem ihrigen eine lange Reihe von Vermittelungen durch Gelehrsamkeit, Wissenschaft und Bildung dazwischen liegt, die alle auf die Entwickelung jenes ursprünglichen Prinzips ihren Einfluß geäussert und es erst zu dieser Reife und einseitigen Vollendung gebracht haben. Hieraus folgt aber auch andererseits, daß, weil in dieser Richtung das christliche Prinzip zu einer, wenn auch nur einseitigen Ausbildung gekommen, das christliche Bewußtsein in seiner Entwickelung eine höhere und nach dieser Seite höchste Stufe erstiegen und daß darum der Rationalismus seine gute Berechtigung in dem Christenthum hat, daß er aber auch als die höchste Spitze der subjectiven Ausbildung des christlichen Prinzips den Punkt bezeichnet, von wo aus das christliche Bewaßtsein nach der Seite seiner Objectivität wieder umlenkt, und die Vermittelung dieser beiden nun vollständig ausgebildeten Seiten zur absoluten Einheit des Geistes ihren Anfang nimmt.

Gehen wir nun dem Entwickelungsgange des christlichen Bewußtseins von diesem Punkte aus weiter nach, so werden wir finden, daß dasjenige, was die Ausbildung der Subjectivität zu dieser einseitigen Selbstständigkeit bedingte,

an sich schon die Nöthigung enthält, die Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit dieser Selbstständigkeit einzusehen und somit nach einer Ergänzung derselben sich umzusehen. Diese subjective Richtung ging von der Reflexion in sich aus, und brachte die Selbsterkenntniß hervor, die Erkenntniß seiner selbst als eines sich selbst bestimmenden sittlichen Wesens, und ging dann bis zum Vertrauen auf sich selbst fort, durch sich selbst den Zweck seines Daseins, seine sittliche Bestimmung zu erreichen. Geht nun diese Selbsterkenntniß noch einen Schritt weiter, vollendet sie sich bis zur vollkommenen Einsicht in sich selbst, wird sie, was sie sein soll, eine freie, unbefangene, unparteiische Prüfung und Beurtheilung seiner selbst, so kann ihr nicht verborgen bleiben, daß die Bestrebungen des Menschen hinter seiner Aufgabe zurückbleiben, daß also für sich allein seine Kräfte nicht zureichen, um das Ziel, welches er sich gesteckt hat, zu erreichen. Aber eben so, weil dieses Ziel seine sich von ihm selbst gesetzte Aufgabe ist, deren Erreichung er also auch allein auf sich nehmen muß, so tritt mit dem Bewußtsein des Sollens und der Nothwendigkeit diesen Zweck nicht aufzugeben, das Gefühl der eigenen Mangelhaftigkeit desto stärker und peinigender hervor. Für das subjective Bewußtsein, für das was der Mensch wirklich ist, bleibt das Gefühl der Dürftigkeit zurück, für den Zweck seines Lebens aber, für das was er sein soll, liegt die Wirklichkeit als ein jenseitiges Ziel über ihm hinaus, dem er nachstreben und sich so viel als möglich nähern soll. In diesem Gefühl der Dürftigkeit wäre das Subject einerseits auf den Standpunkt des Pietismus wieder zurückgesunken. Allein dieses unterscheidet sich dadurch wesentlich von jenem Abhängigkeitsgefühl, daß das Subject dort noch gar nicht zu seinem Rechte, nicht zum Bewußtsein seiner Selbstbestimmung gelangt ist, und darum der göttlichen Thätigkeit alles zuschreibt; hier aber das Subject darum unbefriedigt ist, weil es von seiner eigenen Thätig-

keit alles erwartet, und es folglich sich selbst nicht genug thun kann. So bleibt es mit seinen Forderungen an sich selbst, mit seinem Zwecke und der ganzen Gestalt seiner selbst, mit der Persönlichkeit also, die es sich vorgesetzt, als ein Ziel, als eine zu realisirende Aufgabe sich gegenständlich; es hat also wohl die Anschauung eines vollkommen sittlichen Menschen, in dem der sittliche Zweck zugleich real ist, vor sich, aber das Bewußtsein seiner Wirklichkeit nicht in sich, er erscheint ihm somit als sittliches Ideal.

Es wird also, da es in sich selbst die Wirklichkeit dieses Ideals nicht findet, sich in dem Leben, in der Geschichte der Menschheit umsehen, ob es vielleicht anderswo diese Idee realisirt antreffe. Es wird aber schon gleich von vornherein darauf Verzicht leisten müssen, die Realisation der sittlichen Idee in einem menschlichen Individuum zu finden, weil dann in diesem Gott selbst erschienen, also in Wahrheit wirklich Mensch geworden wäre, was als sich widersprechend nicht angenommen werden darf. Es bleibt also nur übrig ein Individuum ausfindig zu machen, in welchem die Idee der Sittlichkeit die höchst mögliche Vollkommenheit erreicht, das dem Ziele der Menschheit, welches in der Gottähnlichkeit besteht, so nahe gekommen, als es Menschen verstattet ist. Und so ist denn unter allen Menschen, soweit die Geschichte reicht, diesem Ziele keiner näher gekommen, als Christus: Er verdient darum als Muster und Vorbild für unser sittliches Handeln uns vorgehalten zu werden. Aber es bleibt immer noch zwischen ihm und Gott selbst die Kluft befestigt, welche in der wesentlichen Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Natur liegt. Er war ein vollkommen sittlicher Mensch, aber er war Mensch, und in sofern seine Vollkommenheit nur eine relative. Gott allein ist vollkommen, er allein in sofern auch höchstes Vorbild, Christus nur in soweit, als wir daraus erkennen können, welchen Weg auch wir als Menschen zu gehen haben, um aus

diesem höchsten Ziele der Gottähnlichkeit immer mehr zu nähern. Daher hat auch Christus ausdrücklich auf Gott als die Vollkommenheit selbst hingewiesen: «Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.» Er selbst aber hat sich in seiner menschlichen Bescheidenheit unter Gott gestellt und ausdrücklich gesagt, daß nur Einer gut, d. i., vollkommen sei, nemlich sein Vater und eben deßhalb der Vater größer als er.

So ist also die Idee der sittlichen Vollkommenheit, der Einheit des Subjects und seines Zweckes vorhanden und zwar als eine Persönlichkeit; aber sie liegt im Subject selbst nur als Idee, ihre Realität und Wirklichkeit noch ausser ihm, jenseits seiner. Was hält aber beide, die Idee und ihre Wirklichkeit noch auseinander, was hindert das Subject, daß es, da es die Idee doch hat, nicht auch ihre Wirklichkeit sich zuschreibt? Die Antwort lautet: das Bewußtsein seiner Unvollkommenheit, seiner endlichen Beschränktheit. Aber es hat doch die Idee. Wie kommt das Unvollkommene, Beschränkte, Mangelhafte, zur Idee des Vollkommenen, einer mit sich einigen, in sich vollendeten Persönlichkeit, deren Gegentheil es doch in sich wahrnimmt. Und doch ist beides in ein und demselben menschlichen Bewußtsein vereinigt, die Idee einer vollkommenen und zugleich unvollkommenen Persönlichkeit. Dieß ist ein Widerspruch; wie ist er zu lösen? Anders nicht als so, daß für beide wesentlich verschiedene Wirkungen auch wesentlich verschiedene Prinzipien und Ursachen angenommen werden. Die Idee der Vollkommenheit kommt von Gott und ist dem Menschen mitgetheilt, das Bewußtsein der Unvollkommenheit ist sein eigenes und stammt aus seiner Natur. Hieraus folgt also, daß die Idee der sittlichen Vollkommenheit eine Persönlichkeit voraussetzt, in welcher jene den Menschen offenbart worden ist — und diese Persönlichkeit ist Christus. Man wird also, indem man das Dasein der Idee einer vollkommenen Persönlichkeit in dem

menschlichen Bewußtsein anerkennt und anerkennen muß, auch schon dadurch genöthigt, die Wirklichkeit dieser Idee in einem menschlichen Individuum, und da dieser nur die Persönlichkeit Christi entspricht, in ihr anzuerkennen. — Indessen gibt es auch auf obige Frage noch eine andere Antwort. Ist die Idee der Vollkommenheit mit dem Unvollkommenen in Einem Bewußtsein vereinigt, so kann dieß schon um deßwillen kein absoluter Widerspruch sein, weil absolut Widersprechendes nicht in Einem Bewußtsein vereinigt sein kann. Ist aber dieser Widerspruch gleichwohl vorhanden, so kann das Bewußtsein der endlichen Beschränkung und Unvollkommenheit nicht als dem der Vollkommenheit entgegengesetzt gedacht werden, es kann nicht so selbstständig und für sich seiend betrachtet werden, daß es nicht von der Idee der Vollkommenheit könnte überwunden und aufgehoben werden. Das heißt, wenn der Mensch als Individuum die Idee der Vollkommenheit hat, so muß es auch im Begriff des menschlichen Individuums als solchem liegen, daß die Idee in ihm zur Wirklichkeit komme. Jede dieser Antworten hat eine Berechtigung für sich und ihren Grund in einer eigenthümlichen Gestalt des christlichen Bewußtseins, die, weil sie mit einander verwandt sind, in einander übergehen und oft mit einander verwechselt werden, von denen aber die erste in der naturgemäßen Entwickelung des Geistes die zweite vorbereitet und sich in ihr aufhebt.

Diese Ansicht, daß das Dasein der Idee der vollkommenen Persönlichkeit in der christlichen Welt ein Beweis für die Wirklichkeit derselben in der Persönlichkeit Christi sei, hat in der Apologetik unserer Tage, besonders auf Veranlassung des Lebens Jesu von Strauß eine große Bedeutung und Interesse gewonnen, und ist von den verschiedensten Standpunkten aus, vom rationalistischen, orthodoxen, speculativen, geltend gemacht worden. Und dieß mit Recht; denn es spricht sich darin das Bewußtsein aus,

daß die Idee nicht ein leeres Gedankending, sondern daß sie Wirklichkeit habe und ihre Wahrheit in ihrem Resultate zu erkennen sei. Allein im eigentlichen Sinne gilt doch diese Ansicht nur für die zwei Stufen des christlichen Bewußtseins, von welchen aus wir die Antworten auf obige Frage gegeben haben, der rationalistisch gläubigen und speculativbn Richtung. Rationalistisch gläubig nennen wir jene Richtung, weil sie das vernünftige Denken zwar in den Glauben aufgenommen hat, aber es nicht zu seinem vollen Rechte kommen läßt, nach der einen Seite ins Gebiet der Speculation hinüberschweift, mit der andern aber in der Autorität der Schrift und des Kirchenglaubens befangen bleibt. Da diese ihre feste Unterlage und positive Basis bildet und sie nur mit der Spitze ihres Lehrgebäudes ins Reich des freien Gedankens hineinsieht, so wird sich auch darnach ihre Lehre von der Idee der Persönlichkeit und ihrer Verwirklichung in dem Individuum Christus gestalten. Sie argumentirt also folgendermaßen. In der christlichen Welt lebt der Glaube an eine reine, sündlose Persönlichkeit; dieser Glaube kann seinen Ursprung nicht in dem menschlichen Bewußtsein als solchem haben, denn dieses ist sich nur seiner Sündhaftigkeit und Schuld bewußt. Und es kann dieser Glaube um so weniger aus dem Bewußtsein der Zeit entstanden sein, in welcher Christus aufgetreten ist, als grade damals das sittliche Verderben der Menschheit den höchsten Grad erreicht hatte. Was also seinen Ursprung in der menschlichen Natur nicht haben konnte, das hat ihn anders woher, und weil es die Idee des Guten und Vollkommenen ist, so konnte sie nur aus dem Prinzip des Guten und Vollkommenen selbst, aus Gott entsprungen und der Menschheit mitgetheilt sein. Aber es fragt sich: wie hat Gott diese Idee der Menschheit mitgetheilt? Im ordentlichen Laufe der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geistes? Das kann nicht sein; denn dieser geschichtliche Zusammenhang konnte in

seiner natürlichen Folge, als seinem Prinzip nach ein sündlicher, nur das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit erzeugen. Also bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß die Idee der reinen und unsündlichen Persönlichkeit dem Menschen nicht in ihm selbst, sondern ausser ihm, offenbart worden sei. Nicht in ihm selbst; denn so hätte er sie in seine Natur aufnehmen und wieder aus ihr hervorbringen müssen; so wäre sie aber durch seine sündliche Natur entstellt und verunreinigt worden. Also ausser ihm, als eine von der seinigen wesentlich verschiedene, durch absolute göttliche Thätigkeit hervorgebrachte und für sich seiende Persönlichkeit, die, wie sie ausser, ja im Gegensatze der Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit, in die Welt eingetreten ist, so auch, was die Natur des Menschen als solchen betrifft, keine Gemeinschaft mit ihm hat; denn jene ist sündhaft, Christus aber unsündlich. Es leuchtet ein, daß diese Gestalt des christlichen Bewußtseins, was ihren positiven Inhalt angeht, auf derselben Stufe steht, die wir oben als die des Pietismus bezeichnet, und daß sie ihren Lehrgehalt unverändert aus der Schrift und Kirchenlehre aufgenommen hat, in sofern also orthodox zu nennen ist. In Ansehung der Form aber, wie sie jenen Inhalt sich angeeignet und der Methode, wie sie ihn erörtert und zu rechtfertigen sucht, ist sie über die Stufe der Rechtgläubigkeit längst in das Gebiet des speculativen Denkens hinübergeschritten, dessen Kategorien sie, wenn gleich äusserlich, zur Bestimmung ihres Inhalts sich bedient. Woher es denn kommt, daß diese Kategorien, da sie ihrer Natur nach dieser bloß formellen Anwendung widerstreben, unvermerkt und gegen den Willen des sie Handhabenden in den Inhalt des Glaubens selbst eingehen und sich eben so als innere Bestimmungen desselben erweisen. Daher das Schwankende und Zweideutige in der Begriffsbestimmung und dem Ausdruck, so daß, wenn nun die Persönlichkeit Christi bestimmt werden soll, dieß

bald in den abstrakt logischen Bestimmungen der Kirchenlehre, bald in der Weise des concreten Begriffs geschieht. Ein auffallendes Beispiel hievon finden wir in dem Leben Jesu von Neander, wo die Persönlichkeit Christi in ihrer nothwendigen Voraussetzung so definirt wird, daß Jesus ist der Sohn Gottes in einem Sinne, wie dieses von keinem Menschen ausgesagt werden kann, daß in ihm die Quelle des göttlichen Lebens in der Menschheit erschienen, daß durch ihn die Idee der Menschheit verwirklicht worden; von welchen Bestimmungen die erste ihr Dasein offenbar der Kirchenlehre, die zweite der Unbestimmtheit des eigenen Denkens verdankt, und die dritte der speculativen Philosophie entnommen ist. Auch wird diese Unsicherheit des Denkens, dieses Hinüber- und Herübergehen in verschiedene Gebiete und Vermischen heterogener Denkbestimmungen, in Ullmanns Aufsatz über die Persönlichkeit Christi und seine Wunder in den Studien und Kritiken, dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, wo einmal aus der Sündlichkeit der menschlichen Natur und der Unsündlichkeit Christi der Schluß gezogen wird, daß die Erscheinung der Persönlichkeit Christi nur durch einen absoluten Act göttlicher Thätigkeit und somit einer gänzlichen Unterbrechung des Entwickelungsganges der Menschheit und Suspension der Naturwirksamkeit zu erklären sei, und dann im Verlauf der Betrachtung, zur Erhärtung des aufgestellten Wunderbegriffs als eines Actes göttlicher Wirksamkeit in und auf die Natur, eben so bestimmt die Immanenz Gottes in der Natur behauptet wird. Wie aber die Immanenz Gottes in der Welt mit der Suspension oder gar Aufhebung der Naturthätigkeit und des natürlichen Entwickelungsganges zu vereinigen, eine Wirksamkeit Gottes in dem menschlichen Geiste ausser und neben der Thätigkeit dieses zu denken sei, ist schwer zu begreifen.

Es ist also anerkannt, daß die Idee in der Menschheit wirklich geworden sei. Zwar wird diese Verwirklichung

nur auf ein einzelnes menschliches Individuum beschränkt und auf die absolute, ausser dem Zusammenhange mit dem natürlichen Entwickelungsgange der Menschheit wirkende, göttliche Thätigkeit bezogen. Allein schon das Schwankende dieser Ansicht verräth ihre Unhaltbarkeit, und daß sie auf dem Punkte des Uebergangs in eine andere Form des christlichen Bewußtseins steht. Dann aber drängt sich hier die Frage hervor, warum denn diese Verwirklichung der Idee nur in Einem Individuum statt finden soll, warum nicht in der Menschheit überhaupt, wenn doch anerkannt ist, daß die göttliche Idee in einem menschlichen Individuum sich offenbart habe? Will man einwenden, daß die menschliche Natur als solche der adäquate Ausdruck der göttlichen Idee nicht sein könne, und daß dieß eben der Grund sei, warum diese Persönlichkeit als das Product einer besonderen und absoluten göttlichen Thätigkeit gedacht werden müsse, so entsteht die Frage, warum denn nicht Gott dasselbe an allen menschlichen Individuen hätte bewirken können und diese seine Thätigkeit nur auf die Hervorbringung dieser Einen beschränkt habe? Oder, wie es sich begreifen lasse, daß durch absolute göttliche Thätigkeit ein unsündliches menschliches Individuum habe hervorgebracht werden können? Wird dabei die menschliche Thätigkeit als völlig suspendirt und aufgehoben gedacht, so konnte kein Individuum mit zugleich menschlicher Natur entstehen. Die göttliche Thätigkeit, für sich betrachtet, hat zu ihrem Resultate nur ein rein und einfach Göttliches. Wird aber die Thätigkeit der menschlichen Natur als mitwirkend gedacht, so muß auch von ihrer Seite das Sündliche derselben in das Product mit hineinfliessen. Es läßt sich also aus der Sündlichkeit der menschlichen Natur keine Instanz für die Behauptung der Einzigkeit der Offenbarung der Idee in Einem Individuum herleiten. Und wenn wir nicht auf andere Weise die Nothwendigkeit derselben darthun können, etwa durch den Erweis, daß die Idee nur in

Einem Individuum zur Wirklichkeit kommen könne, weil dieß in der Natur ihres Begriffes liege, so bleibt kein Grund übrig, die Verwirklichung derselben auf ein einzelnes Individuum zu beschränken und nicht vielmehr auf die ganze Menschheit auszudehnen; ja es muß im Gegentheil behauptet werden, daß die Idee nur in der Menschheit als solcher realisirt sei, einmal weil das Individuum als solches mit einer natürlichen Beschränkung behaftet ist, die der Allgemeinheit der Idee widerspricht, sodann weil es sowohl im Begriffe Gottes als der Menschheit liegt, daß nicht bloß in Einem Individuum und zu einer bestimmten Zeit, sondern in Allen und zu aller Zeit sich Gott offenbart habe und fortwährend offenbare. Denn die menschliche Natur ist ein und dieselbe, und so ist auch Gott stets sich gleich und derselbe; warum sollte er dann den ganzen Reichthum seines Inhalts nur in Ein Individuum einsenken, und nicht vielmehr alle daran Theil nehmen lassen, warum sollte die Idee ihre ganze Fülle in Ein Exemplar ausschütten und gegen alle andere geitzen?

Mit dieser Bestimmung, daß die Menschheit als solche die Realisation der Idee sei, offenbart sich uns ein neues Feld der Betrachtung, wir sind nun in das Reich des Geistes eingetreten und stehen jetzt erst auf rein speculativem Boden. Das christliche Bewußtsein hat die Form der Vereinzelung sowohl in sub- als objectiver Hinsicht überwunden, und ist sich jetzt als ein allgemeines in seiner Wahrheit gegenständlich geworden. Denn die Wahrheit des christlichen Bewußtseins ist nicht eine einzelne Persönlichkeit, sondern diese Persönlichkeit in der Form einer allgemeinen concreten Wahrheit. Diese concrete Wahrheit ist aber die Menschheit als solche. Denn der Begriff der Menschheit enthält eben dieses in sich, sowohl allgemein als concret zu sein, eine Verwirklichung des Geistes in

individueller Weise, die zugleich die Form der Allgemeinheit und Universalität ist. So ist Christus erst gegenwärtig, weil er nun nicht mehr als die Gestalt einer einzelnen für sich seienden Persönlichkeit ausser oder über, oder auch in der Menschheit, aber ohne inneren und lebendigen Zusammenhang mit ihr, steht; sondern aus der lebendigen Gegenwart des Menschengeistes zu dem einzelnen Menschen spricht, und für diesen in seiner eigenen Natur und geschichtlichen Entwickelung erkennbar und greiflich und begreiflich zugleich wird. Der Begriff der Persönlichkeit des Geistes, der sich bisher ein äusserlicher und jenseitiger war, hat sich nun selbst erreicht, ist in der Wirklichkeit zu sich selbst gekommen, und so also in Wahrheit sich erst gegenwärtig. In den bisherigen Formen war dem christlichen Bewußtsein seine Wahrheit theils als einzelne Persönlichkeit, theils als Ideal und Zweck seiner Thätigkeit, theils als die Verwirklichung der Idee in einer ausser der Entwickelung der menschlichen Natur stehenden Persönlichkeit bestimmt und also, auf allen diesen Stufen, noch nicht wahrhaft als der Begriff seiner selbst, nicht an und für sich gegenwärtig, sondern wesentlich noch ein Anderes und somit Fremdes. Hier ist aber der Geist in seinem eigenen Reiche, in seiner Heimath; der Menschengeist und Gottesgeist sind sich wesentlich und von Haus aus befreundet. Denn der Mensch ist nur in der Menschheit daheim und wirklich erst bei sich selbst.

Die Wahrheit dieser Idee liegt aber darin, daß das einzelne Bewußtsein seine Wahrheit an dem Gesammtbewußtsein der Menschheit, die einzelne Persönlichkeit ihre Realität so wie den Grund ihrer Existenz, das Prinzip und die Bedingungen ihrer Entwickelung an der Gesammtpersönlichkeit der Menschheit hat. Das menschliche Bewußtsein ist in dem Umkreis der Menschheit beschlossen, und so reicht auch die menschliche Persönlichkeit über die Bedingungen nicht hinaus, die für ihr Dasein und ihre Vollen-

dung in der Entwickelung des Menschengeschlechts gegeben sind. Denn in der Idee der Menschheit ist der Begriff der Persönlichkeit an sich realisirt; eine Persönlichkeit, man nenne sie wie man wolle, göttliche oder menschliche, ausser der Verbindung mit der Menschheit und den Bedingungen ihrer Existenz und ihrer Entwickelung, ist ein bloßes Abstraktum. Gott selbst ist nur persönlich in der Menschheit. Was also für die Menschheit Wahrheit und Realität haben soll, das kann nicht von Aussen in sie hineinkommen; es muß vielmehr ihrem Geiste wesentlich immanent und aus seinem Grunde hervorgebracht sein. Denn der Begriff der Menschheit ist nicht ein leerer Begriff, sondern eine Idee, die wesentlich in sich concret und mit einem Inhalte erfüllt ist, mit einem Inhalt, der ihr eigenes Product ist; sie trägt als Resultat ihrer Entwickelung, die mannigfaltigen Formen geistiger Bildung und geschichtlichen Entwickelungsstufen sowohl als Früchte wie als Keime neuer geistiger Entwickelung und Fortbildung in sich. In dieser Beziehung treten dann die Formen, in denen der christliche Geist sich objectiv geworden, in die Reihe der übrigen geschichtlichen Momente in der Entwickelung der Idee der Menschheit. Die erste Form der geschichtlichen Offenbarung des Christenthums, wie die folgenden Gestaltungen desselben, die Bibellehre wie die Kirchenlehre, gelten nun nicht mehr als feste, ausserhalb dieser Bewegung der Idee dastehende Bestimmungen, Normen und Autoritäten; sondern sie sind als Momente in den lebendigen Begriff der Wirklichkeit aufgenommen, und werden aus dem Grunde des gegenwärtigen Geistes der Menschheit in anderer Gestalt wiedergeboren.

Diese freie Entwickelung des christlichen Geistes aus der Idee der Menschheit — denn das Christenthum ist die Idee der Menschheit —, ist in dem Prinzip des Protestantismus gegründet. Denn im Protestantismus hat sich eben diese rein menschliche Seite im Christenthum gegen die

Unnatur einer äusseren Vergöttlichung wieder herausgekehrt und sich sein altes Recht wiedergenommen, auf eigenem Boden sich frei aus sich zu gestalten. Der christliche Geist hat die unwürdigen Fesseln einer todten äusseren Ueberlieferung der Vergangenheit abgeschüttelt, und ist in die lebendige Bewegung und den geschichtlichen Proceß der gegenwärtigen Menschheit eingegangen; das christliche Bewußtsein hat sich als menschliches wiedergefunden. Aber der Protestantismus konnte in seinem Entstehen, diese Idee der Menschheit, dieses Bewußtsein, daß das Christliche wesentlich das Menschliche sei, nur in der Form der Vereinzelung, in der Gestalt eines geschichtlichen Factums aussprechen, denn das christliche Bewußtsein hatte diese Form der Persönlichkeit, da es sie in der Wirklichkeit noch nicht ausgebildet, nur in der Vergangenheit, wie sie in einem menschlichen Individuum, in Christus, erschienen, als Mensch sich in lebendiger Wirksamkeit, Thaten und Schicksalen dargestellt, vor Augen, und in dieser Weise mußte der christliche Geist so lange an dem Anschauen dieser Vergangenheit sich fortbilden und fortleiten, bis im Fortgange der Bildung und Entwickelung des menschlichen Geistes, dieser in der lebendigen Gegenwart selbst zur Erkenntniß seiner Wahrheit und Wirklichkeit gelangte. Die bisher auf sich beschränkte und für sich, ausser dem Zusammenhange mit der Menschheit dastehende Persönlichkeit Christi, gewinnt nun die Bedeutung, in das Wesen und das Leben der Menschheit als ihren Grund und das Prinzip ihres Werdens selbst aufgenommen, daraus sowohl hervorgegangen zu sein, als fortwährend hervorzugehen, und so denn erst als das wirkliche Leben der Welt und die Wahrheit des menschlichen Bewußtseins sich zu erweisen.

Wenn nun diese Lehre, daß die Idee in der Menschheit als solcher verwirklicht sei, sich als eine christliche erweißt, so muß sie auch in der ursprünglichen christlichen Offenbarung wenigstens dem Wesen nach enthalten sein. Und

wirklich finden wir sie auch, und zwar grade bei dem Evangelisten, in welchem der ursprüngliche Inhalt der Offenbarung schon durch den Gedanken und die Idee vermittelt erscheint, in den bedeutungsvollen Worten ausgesprochen: das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns. Denn der Ausdruck: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, bezeichnet, ohne nähere Bestimmung und Beziehung auf eine bestimmte Individualität, im Allgemeinen nur die Verleiblichung des λόγος, als Eingehen desselben in die Wirklichkeit. σαρξ ist der allgemeine Ausdruck für das creatürliche Leben überhaupt, und hier in Bezug auf die Menschheit, für die menschliche Natur insbesondere. Der Ausdruck: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ist also in seiner allgemeinen Fassung — und wir haben noch kein Recht, ihm eine engere Bedeutung und Beziehung zu geben —, dem gleichbedeutend: die Idee ist in der Menschheit real, wirklich geworden. Aber beides ist auch nur ein allgemeiner Ausdruck, ist die Wahrheit noch ohne nähere Bestimmung. Sehen wir uns in der Schrift nach einer näheren Bestimmung um, so finden wir sie sogleich in der bestimmten Beziehung auf das Individuum Christus; der allgemeine Inhalt wird zum Inhalte einer bestimmten Persönlichkeit, die aus dem Worte, das ins Fleisch eingegangen, geboren wird, entsteht, sich entwickelt, und in seinem Leben und Wirken die Wahrheit des Satzes: der Logos ward Fleisch, in der Wirklichkeit lebendig darstellt. Hierin erkennen wir also den Fortgang und Uebergang der Bibellehre aus der Allgemeinheit und Unmittelbarkeit des gegebenen Inhalts zur individuellen Bestimmtheit und Vermittelung desselben.

Wir erhalten hier einen Fingerzeig, wie auch wir, um die Wahrheit der Lehre, daß die Idee in der Menschheit realisirt sei, zu finden, verfahren müssen. Denn wenn doch beide Bestimmungen; das Wort ward Fleisch, und die Idee ist zur Menschheit geworden, eine innere Verwandtschaft zu einander haben, so muß auch ihr weite-

rer Verlauf und Entwickelung entsprechend sein. Der Ausdruck: die Idee ist in der Menschheit wirklich, ist in sich concreter Begriff, er umfaßt einen unendlichen Inhalt, das Resultat der Gesammtwirksamkeit, die Totalität aller geistigen Kräfte des Menschengeschlechts und ihrer Entwickelung. Aber dieser Begriff ist so noch keineswegs bestimmt. Es fragt sich, wie offenbart sich diese Totalität, wo ist ihr Vereinigungs- und Ausgangspunkt, wie wirkt sie, mit einem Wort, wo und wie ist die Idee in der Menschheit verwirklicht, wo sind die lebendigen Quellpunkte, in denen sie pulsirt, wo ist die Stätte, darin sie in Wahrheit daheim, bei sich ist? Um die Antwort auf diese Frage zu finden, kann man zwei Wege gehen. Man betrachtet einmal die Menschheit als Gattung, die in Individuen unterschieden ist, und wendet dann auf das Verhältniß derselben zu einander den natürlichen Gattungsbegriff an. Die Gattung ist dann in diesem Verhältnisse das Reale, allein Wirkliche, die Individuen sind nur die Durchgangspunkte, durch welche die Gattung nur ihren eigenen Begriff realisirt, so daß sie wesentlich nur in sich selber bleibt, durch die Individuen nur in die Einheit mit sich wieder zurückkommt. Die Individuen haben so nur die Bedeutung, das Leben der Gattung nur anzudeuten, ohne es selbst in sich zu haben, nur Muster, Exemplare zu sein, woran man erkennt, was die Natur der Gattung sei. Diese Methode muß sich sogleich dadurch als ungenügend beweisen, um die gesuchte Antwort zu geben, einmal, weil dieses natürliche Verhältniß von Gattung und Individuum dem Begriff der Menschheit nicht entspricht; dann aber, weil man so nicht sagen könnte, daß die Idee in der Menschheit realisirt sei, indem es der Idee wesentlich ist, sich ihrer selbst bewußt, d. i., in einem Selbstbewußtsein verwirklichet zu sein. Wir wenden uns also zur anderen Seite der Beweisführung. Wir fassen die Gattung als die Menschheit, als die Gesammtheit in sich

selbstständiger, persönlicher Wesen, vernünftiger Individuen. Diese sind als persönlich und selbstbewußt, auch für sich frei und selbstständig. Indem also die Gattung ihren Zweck realisirt, kann sie ihn nicht ohne den Willen dieser Individuen realisiren; sie kann ihn also nur so verwirklichen, daß jedes Individuum einen Antheil am Leben der Gattung für sich nimmt und individuell in besonderer Weise ausbildet, mithin so, daß die Gattung ihre Natur und Eigenthümlichkeit in einer Gesammtheit eigenthümlicher, für sich seiender Gaben, Kräfte und Wirksamkeiten auseinanderbreitet. Diese in ihrem Complex machen dann das Leben der Gattung aus. Indem also die Idee in der Menschheit sich realisirt, kann sie dieß nur in sofern, als dieser Complex von Thätigkeiten, Kräften und Bestimmungen, als sich gegenseitig ergänzende und vervollständigende Seiten ihres Begriffs, in die Einheit desselben zusammengefaßt werden. Daß aber nur durch diese gegenseitige Compensation und Ergänzung die Wirklichkeit der Idee vollständig erreicht werden kann, dieß geht zu Genüge daraus hervor, daß die Idee eben nur in den Einzelnen sich theilweise, in dem Einen mehr, in dem Anderen weniger, und in jedem in besonderer Weise realisirt. Könnte sie in Einem Individuum sich vollständig verwirklichen, so würde sie auch in dem Einen vollständig zur Ruhe kommen und ihre Thätigkeit in diesem Producte erlöschen. Da sie nun aber in ihren Hervorbringungen fortschreitet, so ist es offenbar, daß sie nur durch eine Vielheit solcher einzelnen Verwirklichungen ihres Begriffs denselben zu realisiren vermag.

Aber sehen wir genau zu, so werden wir diese Realisation so hoch nicht anschlagen dürfen. Denn einmal wiederspricht es schon dem Wesen der Idee, die zufolge ihres Begriffs, nur in der Einheit eines Selbstbewußtseins ihre Wirklichkeit haben kann, aus einer Vielheit einzelner Selbstbewußtsein zusammengesetzt zu sein; dann aber käme

es darauf an, wenn man die Summe dieser Einzelheiten zusammenzählte und auf einer Wage wägte, auf welche Seite das Uebergewicht fiele, auf die Seite der Verwirklichungen der Idee, oder ihrer Negationen. Es würde sich wenigstens herausstellen, daß mit dem Eintritt der Negation in die Position der Idee ihre Verwirklichung höchst problematisch würde, und daß überhaupt mit diesem Zusammenlesen der Idee aus ihren vereinzelten Stücken für die Ganzheit und Einheit, also für die wahrhafte Realität derselben, nichts ausgerichtet sei. Wenn die Idee nur in vielen Einzelheiten realisirt werden soll, so ist sie in Wahrheit nicht realisirt, was ihren Begriff betrifft; denn jede theilweise Verwirklichung ist zugleich die Negation der Verwirklichung und nur der Beweis, daß die Realisation in Wahrheit nicht gefunden worden; sondern daß, um sie zu finden, weiter zu ihrer Totalität fortgeschritten werden müsse.

Aber es bleibt gleichwohl wahr, daß die Idee der Menschheit nur in einer Vielheit realisirt ist. Denn wenn die Menschheit in der Totalität der unter sich verschiedenen menschlichen Individuen besteht, so kann auch ihr Leben nur in der Gesammtheit dieser Individuen sich darstellen. Wäre dieß anders, wäre die Idee der Menschheit in Einem Individuum als solchem verwirklicht, so wäre dieses Eine Individuum die Wirklichkeit der Menschheit und der Begriff der Menschheit hiermit aufgehoben, wir hätten dann, statt der Menschheit, Einen Menschen. Hinwiederum findet die Idee in der Vielheit ihre Verwirklichung nicht, sie fordert zu ihrer wahrhaften Wirklichkeit die Einheit eines persönlichen Selbstbewußtseins. Wie läßt sich dieser Widerspruch aufheben? Nur so, daß indem die Idee in der Vielheit sich darstellt, diese Vielheit in die Einheit eines Individuums zusammengeht, und daß in dieser Einheit die Vielen zugleich in ihrer Integrität und Persönlichkeit erhalten sind. Der Eine ist zugleich Einer der Vielen,

er ist menschliches Individuum, in die Natur und Entwickelung der Menschheit einbegriffen, hinwiederum aber ist die Menschheit in ihm, als dem Resultate ihrer Entwickelung in der Gesammtthätigkeit ihrer Individuen einbegriffen. So ist er, was die Einheit seines individuellen Bewußtseins betrifft, Einer aus der Menschheit, ein Bruder unter vielen Brüdern; was aber seinen Gehalt anbelangt, so ist er die Wahrheit der Menschheit selbst in dem Resultate ihrer Entwickelung. — Die Idee der Menschheit will sich in der Totalität ihrer Individuen verwirklichen; sie nimmt aber dabei den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, und zum Einzelnen. Sie besondert sich erst in den großen Völkermassen, diese versammeln sich unter einzelne Häupter und Stammesfürsten; diese noch mehr natürlichen Besonderheiten zersplittern sich im Fortschritte geistiger Entwickelung und Ausbildung in eine Menge einzelner geistiger Sphären und Bildungsstufen, die alle wieder durch einzelne hervorragende Persönlichkeiten repräsentirt sind. Aber die Individualisirung und Vereinzelung geht fort; mit dem Fortschritt der Bildung treten immer mehr Vereinigungspunkte hervor; die Vereinzelung geht bis zu dem Grade fort, daß jedes Individuum auf sich selbst zu stehen kommt und in seiner Eigenthümlichkeit sich selbst repräsentirt. So ist zwar die Individuation vollendet, die Idee existirt als ein Einzelnes; aber dieser Einzelne ist selbst nicht mehr der Ausdruck des Ganzen, die Idee der Menschheit hat sich, in die unendlich vielen individuellen Atomen zersplittert, selbst in der Vereinzelung verloren. Sie ist rein individuell geworden; aber diese vielen Individualitäten sind, ohne ihren realen positiven Inhalt, selbst haltungslos. So ist also die Idee der universellen Persönlichkeit erreicht, aber nur der Möglichkeit nach, d. i. in der Weise, daß die vielen Einzelheiten sich der Realisation dieses Begriffs zuneigen und somit in ihm als ihrer positiven Wahrheit zusammengehen. Das Hervor-

treten einer solchen Persönlichkeit ist dann, wie sie in ihrem Dasein den reinen Begriff der Individualität und Einzelheit und somit Einzigkeit ausdrückt, zugleich der allgemeine Mittelpunkt und Vereinigungspunkt aller ohne sie haltlosen Einzelheiten, in welchem sie, indem sie darin ihre Wahrheit finden, zur Ruhe und Befriedigung gelangen. Die Realisation der Idee in Einem Individuum geschieht also nicht so, daß dieses einen Inbegriff aller der besonderen Vorzüge der einzelnen Individuen enthalten müßte, gleichsam einen Complex all der Gaben, Tugenden und Vortrefflichkeiten, die sonst an einzelne Menschen vertheilt erscheinen, sondern vielmehr auf negativem Wege in der Art, daß aus der Negation der Einzelheiten als für sich seiender und geltender Qualitäten, der Begriff der geistigen Persönlichkeit als solcher sich erzeugt, deren Inhalt nur diese reine Geistigkeit ist. Jener Begriff der Vollkommenheit bleibt dagegen stets relativ; und wenn man, um den Begriff der vollkommenen Persönlichkeit zu finden, sich auf eine Vergleichung Christi mit anderen ausgezeichneten Persönlichkeiten einläßt, so wird man es immer nur zum Begriff einer relativen Vortrefflichkeit bringen, indem man den Vorzügen in Christus andere in Anderen an die Seite setzen, das Ausgezeichnete in ihm durch Vorzüge anderer Art bei Anderen paralisiren kann, und wenn man auch für die Totalität der Anschauung ein vortrefflicheres Bild erhält, dieses doch nur durch relative Steigerung hervorgebracht ist. Die Vortrefflichkeit der Persönlichkeit Christi besteht nicht in der Summe seiner guten Eigenschaften, nicht in der Totalität aller in ihm vereinigten menschlichen Vortrefflichkeiten, sondern darin, daß, indem der Begriff der Menschheit in ihm an und für sich realisirt ist, alle menschlichen Tugenden, wie dem Keime so dem Resultate nach, in ihm enthalten sind.

Wenn wir nach den bisherigen Erörterungen die in der Schlußabhandlung zum Leben Jesu von Strauß ausge-

sprochene Ansicht, daß die Menschwerdung Gottes als die Verwirklichung der Idee der Menschheit zu fassen sei, würdigen, so ist darin die Wahrheit enthalten, daß die Menschwerdung Gottes und die Idee der Persönlichkeit nicht ausser-, sondern innerhalb des Begriffs der Menschheit fallen, und somit die Verwirklichung dieses Begriffs der Vollendung der Menschwerdung Gottes gleich ist. Daß aber bei diesem allgemeinen Begriff stehen geblieben wird, in dem Glauben, daß dadurch die Idee der Menschwerdung Gottes erschöpft sei, dieß ist die Halbheit und Einseitigkeit dieser Ansicht. Es hätte nun auch dieser Begriff der Menschheit näher bestimmt, und wie es in der Natur des Begriffes liegt, von seiner Allgemeinheit zur Besonderheit und Einzelheit fortgegangen werden müssen. Dann würde es sich ergeben haben, daß die Menschwerdung Gottes in der Menschheit als solcher nur die allgemeine Bedingung und Voraussetzung seiner Menschwerdung in einem menschlichen Individuum sei. Gott mußte allerdings erst in der Menschheit Mensch werden, ehe er in Christus Mensch werden konnte; denn diese Menschwerdung ist nur das Resultat von jener. Und so ist auch die Erlösung der Menschen in der Menschheit an sich realisirt, indem diese mit sich selbst in Einheit bleibt; aber die Wirklichkeit der Erlösung ist nur da vollbracht, wo die Wahrheit der Menschheit die Gestalt eines individuellen menschlichen Selbstbewußtseins erlangt hat, und so auch erst auf individuelle Weise vom Bewußtsein menschlicher Individuen sich angeeignet werden kann. So hebt auch die Straußische Ansicht in ihrer ersten strengen Fassung, sich dadurch wieder auf, daß Strauß in seinen späteren Auseinandersetzungen, von der relativen Verwirklichung der Idee in einzelnen hervorragenden Individuen und Repräsentanten geistiger Richtungen dahin geführt wird, in derjenigen Persönlichkeit die höchst mögliche Vollendung der Idee und somit Einzigkeit anzuerkennen, in welcher das Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein identisch gewor-

den, und nicht in Abrede stellt, daß dieß in Christus der Fall gewesen sei.

Wir haben also die Wahrheit des Begriffs der Menschwerdung gefunden: die Menschwerdung Gottes vollendet sich in Einer menschlichen Persönlichkeit. Allein wenn auch anerkannt ist, daß die Idee in einem menschlichen Individuum wirklich sei, so folgt daraus noch nicht, daß dieses Individuum wirklich existire. Man kann die Nothwendigkeit anerkennen, daß der Begriff in sich Realität habe, ohne daraus die Folgerung ziehen zu dürfen, daß ihm das geschichtliche Dasein eines Individuums entspreche. Es ist damit nur ausgesagt, daß der Uebergang der Idee zur Wirklichkeit innere Nothwendigkeit habe, nicht aber, daß dieser Uebergang schon wirklich erfolgt sei, nicht, daß dieses Individuum schon existire. Es entsteht also die Frage nach der geschichtlichen Existenz dieses Individuums, ob dieses irgendwo zu finden, und sodann, ob Christus dieses Individuum sei? Bei der ersten Frage wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Idee der individuellen Persönlichkeit und ihre Verwirklichung im Individuum noch auseinander liegen, daß sie zwar in einem logischen Zusammenhange stehen, aber in keinem kausalen, daß es also wohl möglich sei, daß die Idee früher sei, als ihre geschichtliche Existenz. Sie kann nach den Gesetzen innerer Nothwendigkeit aus ihrem logischen Begriffe sich selbst erzeugen, fortbilden, weiter gestalten und ausbilden, ohne in dieser Weise mehr als das Bild der Persönlichkeit zu erhalten, und dann diese so gewonnene Gestalt auf ein geschichtliches Individuum übertragen, ohne daß dieses grade der Idee völlig entsprechen, oder ihre wirkliche Erfüllung sein müßte. Es ist schon genug, wenn es in seinem Leben Momente enthält, woran sich diese Uebertragung knüpfen läßt. Ja, da die Idee die wesentlichen Bedingungen ihrer Existenz aus sich selbst hernimmt, d. h., aus ihrem Begriff, die Persönlichkeit aber, an welche sie sich heftet, nur die äussere

Veranlassung ist, daß sie zum Vorschein kommt, so ist das Individuum dabei grade das Unwesentliche, und es kann gleichgültig erscheinen, durch welches die Idee zu ihrer Verwirklichung zunächst veranlaßt wird. Immer wird es der Idee zu ihrer Aeusserung an Veranlassung nicht fehlen, und je mächtiger sie ist, je dringender und reicher die inneren Bedingungen ihrer Existenz sind, um so weniger wird sie der äusseren Veranlassung und Anregung bedürfen, um ins Dasein zu treten; ja, sie würde, wenn keine ausgezeichnete Persönlichkeit ihr entgegenkäme, auch an eine geringer begabte sich anschliessen, und wenn alle Bedingungen ihrer Existenz erfüllt wären, so würde sie sich sogar selbst eine erschaffen.

Bis zu dieser Consequenz treibt die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte sich fort, und hebt sich dadurch selber auf. Denn wenn doch bei der Entstehung der Idee von der individuellen Persönlichkeit, auf die wirkliche Existenz derselben so wenig ankommt, daß diese nur als ein äusseres Moment gilt, so muß die Idee an und für sich für so mächtig gehalten werden, aus sich selbst den concreten Inhalt dieser Persönlichkeit zu erzeugen, wenn doch die wirkliche historische Existenz nur eine formelle Geltung hat. Es fällt dann alle Realität in die Idee selbst hinein; sie muß dann ihrer Natur nach schon als concret und individuell concret gedacht werden, wenn doch die individuelle Persönlichkeit die wesentliche Bedingung ihrer Existenz nur in jener hat, so daß diese nicht von jener zu trennen ist, und beide nur in Einem Begriff enthalten sind. Hiermit hat aber diese Lehre, indem sie der Idee die Macht zuschreibt, die individuelle Persönlichkeit aus sich selbst zu erzeugen, sich selbst überboten, sie hat den concreten Inhalt dieser in jener schon vorausgesetzt, die wirkliche Persönlichkeit aber zum logischen Begriff oder Schemen herabgesetzt. Das Verhältniß hat sich umgekehrt, die Idee ist real, und der Mensch ideal. Allein dieser Con-

sequenz wird die mythische Ansicht dadurch begegnen, daß sie auf eine historische Grundlage sich beruft, auf das wirkliche Dasein eines Individuums, in welchem die wesentlichen Bedingungen der Erscheinung der Idee doch eine theilweise Erfüllung gefunden, so daß also die Idee nicht als von allem geschichtlichen Inhalte entblößt zu betrachten sei, sondern an diesem ihre reale Voraussetzung habe. Damit ist aber nur ausgesagt, daß eine Analogie der Idee der Persönlichkeit vorausgesetzt sei, nicht sie selbst in ihrer realen Existenz. Da aber die Idee nicht durch den relativen Begriff des Mehr oder Weniger, sondern nur durch ihre volle Wirklichkeit zu erreichen steht, so ist die Analogie nicht ihre reale, positive, sondern vielmehr nur negative Voraussetzung, und der positive Grund ihrer persönlichen Existenz fällt immer wieder lediglich in sie selbst zurück.

Somit hat also die mystische Ansicht den realen Grund der Persönlichkeit in ihrer Idee selbst anerkannt; sie setzt, indem sie die Persönlichkeit aus ihrer Idee hervorgehen läßt, jene in dieser ihren wesentlichen Bedingungen nach voraus, und bestimmt somit die Idee selbst als concret. Ist aber die Idee wesentlich concret, so ist sie auch individuell concret; denn eine concrete Idee ohne individuell zu sein, ist nicht die Idee in ihrer Concretion, sondern in ihrer Allgemeinheit und Abstraktion. Hieraus folgt, daß, wenn die Idee der vollkommenen Persönlichkeit vorhanden ist, auch die wirkliche individuelle Existenz derselben da sein müsse, und daß die Idee nicht entstehen konnte aus dem leeren Begriff ihrer Allgemeinheit, sondern nur aus ihrer concreten Erfüllung, d. i., aus der wirklichen Existenz derselben in einem Individuum. Das Allgemeine hat nicht die Kraft, aus sich selbst das Individuelle zu erzeugen, es bringt nur Allgemeines wieder hervor. Die logische Kategorie wird wohl in der wissenschaftlichen Methode vorausgesetzt und zum leitenden Prinzip der dialektischen

Bewegung gemacht; allein, wenn in diesem Proceß die Idee der Persönlichkeit hervortritt, so ist dieser concrete Begriff nicht aus jener Form der Allgemeinheit, sondern nur aus sich selbst entstanden, und darum rückwärts als die Grundlage und das Prinzip der Allgemeinheit selbst vorauszusetzen. So kann auch die Idee der Persönlichkeit bis zur Bestimmung der Individualität fortgehen, und zur Application dieses Begriffs, an eine wirkliche Persönlichkeit sich halten; allein wenn die Realität dieses Begriffs in diesem Individuum selbst ausgesprochen wird, so hat dieß weder in jenem historischen Individuum, worauf sie übergetragen wird, noch in der Allgemeinheit der Idee selbst seinen Grund, sondern nur allein in der concreten Wirklichkeit dieser Idee der Persönlichkeit selbst. Die Reflexion reißt nur diese wesentlich zu einander gehörende Momente auseinander, und bringt zur Idee die Erfüllung von Aussen hinzu, die sie ihrer Natur nach schon an sich hat.

Werfen wir nun einen Blick in die Geschichte, so finden wir, daß überall die Idee ihre concrete Wirklichkeit schon voraussetzt. Die Ideen von persönlicher Vollkommenheit, wie sie in den Sagen und Mythen der Völker, ferner in den idealen Gebilden der Kunst und Poesie ausgesprochen sind, sind immer dem Grade der Entwickelung angemessen, den die Idee selbst im Leben dieser Völker erlangt und in einzelnen Individualitäten ausgeprägt hat. Der Sagen- und Mythenkreis geht also wesentlich nicht über die reale Grundlage des wirklichen Lebens hinaus, er bildet wesentlich keine andere Gestalten und Charaktere aus, als wie sie in der wirklichen Welt und unter den lebendigen Menschen wirklich sind oder gewesen. Was die Sage und Mythe oder Kunst hinzuthut, betrifft nur die geistige Form und die ideale Steigerung und Verschönerung; der Grundcharakter bleibt derselbe, er ist der der wirklichen Persönlichkeit. Die homerischen Helden und Götter sind ideale Gestalten, in sofern sie von dem Dichter hervorge-

bracht sind; aber der Charakter ihrer Persönlichkeit, der Typus, nach dem sie gebildet, ist vom Dichter nicht geschaffen, sondern aus der lebendigen Persönlichkeit entlehnt, wie sie in den hervorragenden Individuen des griechischen Volkes ausgesprochen war. Machen wir hiervon die Anwendung auf die evangelische Geschichte, so haben wir nicht nöthig, um ihre geschichtliche Wahrheit zu retten, uns gegen die mythische Behandlungsweise zu setzen; wir müssen vielmehr darauf dringen, daß die Analogie in ihrer ganzen Strenge durchgeführt werde. Denn alsdann wird man sich zu dem Schluß genöthigt sehen, daß, wie in den Mythen anderer Völker eine entsprechende Form der Persönlichkeit in der wirklichen Welt vorausgesetzt werden muß, so auch hier. Und wenn also die den klassischen Gebilden und Kunstformen zu Grunde liegenden individuellen Persönlichkeiten die Realität der Idee nur in einseitiger Vollendung ausdrückten, wie jene Kunstgebilde selbst, so muß auch die Persönlichkeit, worauf die Idee der Vollkommenheit sich gründet, diese selbst in ihrer Totalität und allseitiger Vollendung dargestellt haben. Ja, je reiner diese Idee der Persönlichkeit gefaßt, je herrlicher sie dargestellt, je vollkommener sie ausgebildet wird, um so vollkommener und herrlicher muß auch die Persönlichkeit selber sein, worauf sie sich gründet, so daß man, statt es zu beklagen, vielmehr sich freuen muß, wenn es der Kritik gelingt, recht viel verherrlichende Sagen und Mythen aufzufinden; denn um so mehr wird sie dazu beitragen, nicht allein das Bild von Christus zu erhöhen, sondern auch die geschichtliche Wahrheit seiner Persönlichkeit selbst zu verherrlichen.

Hiermit ist auch schon die andere Frage beantwortet, ob denn, wenn es auch wahr ist, daß die Idee in Einer Persönlichkeit wirklich sei, Christus für diese Persönlichkeit zu halten? Denn dieß wird man nimmermehr weder durch Vergleichung Christi mit anderen historischen Personen,

noch auf kritischem Wege durch Prüfung und Sichtung der evangelischen Berichte und Abwägung der Zeugen ausmachen können. Hier ist des Fragens und Zweifelns kein Ende. Es bleibt nach Allem zuletzt noch der Ausweg übrig, daß jeder Berichterstatter doch auf seine Weise die Persönlichkeit Christi aufgefaßt und also von dem Seinigen etwas könne hinzugethan haben, so daß der eine da verherrlicht und verschönert, wo der andere zu wenig gegeben und unter der Wirklichkeit zurückgeblieben sei. Hier genügt die ganz einfache Antwort: Christus ist die vollkommene Persönlichkeit, in ihm ist die Idee erschienen, weil er eben diese und keine andere historische Existenz hat. So lebt er im Bewußtsein seiner Gläubigen, so ist er von seiner Gemeinde als gegenwärtig gewußt, und dieses Wissen von ihm wäre nicht möglich, wenn seine Realität nicht vorhanden wäre.

Wir sind nun von der Erkenntniß, daß die Menschwerdung Gottes als die Verwirklichung der Idee der Menschheit zu fassen, bis auf den Punkt fortgeschritten zu erkennen, daß die Wahrheit dieser Verwirklichung nur in Einem Individuum vollendet, und daß dieses Individuum Christus sei. So sind wir, wie es scheint, auf den Punkt wieder zurückgekommen, von wo aus wir auf diese Idee der Menschheit geführt wurden, auf den Standpunkt nemlich, wo die kirchliche Lehre von der Menschwerdung Gottes die Fassung erhalten hatte, daß in Christus die Idee der Menschheit verwirklicht sei. Allein es unterscheidet sich die gegenwärtige Gestalt der Persönlichkeit Christi wesentlich von jener dadurch, daß dort die Verwirklichung der Idee ausser dem Zusammenhang mit der Entwickelung der Menschheit selbst gesetzt und nur als durch absolute göttliche Thätigkeit hervorgebracht gedacht wird, hier aber die Persönlichkeit Christi grade als die Verwirklichung der Idee der Menschheit, vermittelst ihres lebendigen Processes durch menschliche Thätigkeit ausgesprochen ist. So

kehrt nun freilich, mit dem Hervortreten der individuellen Persönlichkeit, auch das Interesse an ihr zurück. Als die Idee der Menschheit an die Stelle der vollkommenen Persönlichkeit getreten war, waren es auch vornehmlich die rein menschlichen Bestrebungen, welche den menschlichen Geist beschäftigten und von der Betrachtung der Persönlichkeit Christi ablenkten. Nun da dieser Begriff als die Wahrheit der Menschheit wieder gewonnen ist, wendet sich das Interesse zu ihr zurück und wird fast ausschließlich von ihr in Anspruch genommen. Es verändert sich aber mit der Gestalt dieser Persönlichkeit selbst. Dort wo die Persönlichkeit Christi ausser der Entwickelung der Menschheit für sich als einzig dastand, konnte sie, eben weil sie nur dem Glauben zugänglich war, auch allein von Interesse und Bedeutung für diesen sein; jetzt, wo sie aus der Menschheit selbst sich entwickelt hat, und mit ihr im innigsten Zusammenhange steht, wird dieses Interesse des Glaubens zugleich das des Wissens. Wenn Christus als die vollkommene Persönlichkeit bloß durch göttliche Thätigkeit hervorgebracht ist, so ist er auch der menschlichen Thätigkeit, als dem Wesen nach ihr fremd, und somit auch dem Denken und dem Begriff unerreichbar. Sein Ursprung, Leben, Wirken, Ziel und Ende, ist als durch übernatürliche Thätigkeit vermittelt, dem menschlichen Geiste ein absolut Jenseitiges und Unbegreifliches: Es hat also nur Bedeutung und Wahrheit für den Glauben. Hier aber kehrt sich die Sache um. Christus ist das Resultat der Entwickelung des ganzen menschlichen Geschlechts, in seiner Persönlichkeit concentrirt sich das Leben und die vernünftige Thätigkeit desselben, so concentrirt sich auch alles Interesse des denkenden Geistes in ihm. Denn in ihm erkennt der menschliche Geist sich selbst, in ihm kommt er zum Bewußtsein seiner Wahrheit, in der Wirklichkeit seiner Persönlichkeit begreift er die wahre Gestalt seiner selbst. Er versteht nun in Wahrheit, wer er sei, weil sein

eigenstes Wesen ihm in dieser persönlichen Form erschienen ist.

Dieses Interesse ist nun zunächst ein rein speculatives, weil es auf den Begriff der concreten Persönlichkeit des Geistes sich gründet, welcher ein rein speculativer ist. Allein es zieht sich durch alle Formen des Denkens hindurch und wächst in dem Maße, als das abstrakte Denken zum concreten Begriff fortschreitet. Die rein dogmatische Auffassung der Person Christi hat an der Entwickelung ihres Begriffs kein Interesse, weil sie von vorneherein ihn aus der menschlichen Entwickelung herausstellt. Wenn sie gleichwohl auf die geschichtliche Betrachtung sich einläßt, so geschieht es entweder in apologetischer Beziehung, oder darum, weil sie das rein menschliche oder rationalistische Element schon in sich aufgenommen hat. Dagegen ist es der rationalistischen Richtung unserer Zeit besonders eigen, auf die Person Christi ein großes Gewicht zu legen und fast alles Interesse an der historischen Wahrheit des Christenthums auf ihn, sein Leben und Lehren, zu beschränken. Woraus wohl auch die Erscheinung zu erklären ist, daß in unseren Tagen die Geschichte des Lebens Jesu mit so großer Vorliebe, und meistens von rationalistischer Seite bearbeitet wird. Aber auffallend muß es doch immer erscheinen, grade von einer Seite die Persönlichkeit Christi hervorgehoben zu sehen, welche ihr sonst weder die göttliche Dignität in kirchlichem, noch auch die persönliche Vollendung in speculativem Sinne, zugesteht. Christus hat nach ihr nur eine sittliche Würde, durch welche er zwar alle andere bekannte Menschen übertrifft, allein diese seine sittliche Vollkommenheit ist doch, wie die menschliche überhaupt, eine relative. Es kann also in ihm die Wahrheit nicht wirklich erschienen, die Idee der Menschheit nicht verwirklicht und vollendet sein; denn vollkommen ist allein Gott. Und doch hat Christus für diese Lehre die ungeheuere Wichtigkeit, daß sein Leben und seine Lehre zum

Vorbild und Typus aller Wahrheit und alles Handelns gemacht, daß auf sie als das ursprüngliche Prinzip aller Erkenntniß und die allein wahre Lebensnorm zurückgegangen, neben seiner Lebensgeschichte die ganze übrige Geschichte des Christenthums zurückgesetzt oder darnach gemessen, und auf diesen Anfang als die alleinige Wahrheit reducirt wird. So wird die Persönlichkeit Christi unvermerkt aus einer relativ vollkommenen in eine absolut vollkommene umgewandelt und zur Einzigkeit und wieder aus dem geschichtlichen Zusammenhange herausgestellt, indem die ganze Geschichte sowohl vor als nach ihm von seiner Erscheinung abgeschnitten und diese als die allein wahre für sich fixirt wird.

Hiermit hebt die rationalistische Ansicht von Christus als Einzelwesen mit relativer Vollkommenheit sich selber auf. Sie hat, indem sie Christus zur alleinigen Norm für das wahrhaft christliche Leben, Denken und Handeln hingestellt, ohne ihr Wissen und Willen, ihm eine Dignität beigelegt, die er nur haben kann, in sofern der Geist der Menschheit in ihm persönlich geworden, in ihm als Individuum sich in seiner Wahrheit und Vollendung dargestellt hat. Hiermit beweißt sie aber, daß der in ihr waltende Geist des persönlichen Christus gewaltiger ist als ihr eigenes Wissen von ihm, daß die Realität des Begriffs der persönlichen Vollkommenheit, den sie nicht auszusprechen wagt, in Wahrheit schon in ihr gesetzt ist, daß sie den im Herzen schon glaubt, den sie mit dem Munde nicht zu bekennen sich getraut. So hebt auch von dieser Seite der Rationalismus als eine einseitige Form des christlichen Bewußtseins sich auf, und findet seine Wahrheit nur in der rein vernünftigen der Speculation.

Indem nun das christliche Bewußtsein durch die Speculation von dieser Einseitigkeit befreit wird, erlangt auch erst die Persönlichkeit Christi ihre wahre und volle Bedeutung und Wichtigkeit für es. Der Begriff eines mensch-

lichen Individuums mit höchst möglicher Vollkommenheit, geht in den eines Menschen über, der in sich die Realität des Begriffs der Menschheit trägt, und weil die Idee der Gottheit sich nur in und durch die Menschheit realisirt, in seiner Menschheit zugleich die Wirklichkeit der göttlichen Substanz ist. Als einzelner Mensch konnte er nur in formeller Hinsicht Prinzip der Wahrheit und des Lebens sein, durch Lehre und Beispiel; als die wirkliche Wahrheit der göttlichen Substanz ist er nun das reale Prinzip der Wissenschaft und des Lebens, er ist selbst die Wahrheit und das Leben. Hiermit gewinnt die Persönlichkeit Christi die Wichtigkeit, daß sie nicht nur die höchsten Interessen des Glaubens und der Wissenschaft in Anspruch nimmt, sondern auch zugleich den Weg bezeichnet, den die göttliche Idee zu ihrer Verwirklichung nimmt. Ihr Zweck und Ziel ist Individualisirung, Verleiblichung, Durchdringung und Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit mit sich selbst in allen ihren Einzelheiten, bis zur entferntesten Spitze. So wird denn auch an der Persönlichkeit des Individuums alles bedeutsam und wesentlich: Geburt, Werden, Wirken, Leiden, Tod, Auferstehung, alle einzelne Lebensmomente, erscheinen als wesentliche Seiten ihres Begriffs und Offenbarungen der sich darin verwirklichenden Idee Gottes und der Menschheit.

Die Speculation wird also, indem sie die Erkenntniß der Idee in dieser Form ihrer Besonderung sich zur Aufgabe macht, vornehmlich an ihren geschichtlichen Verlauf und die Momente ihrer zeitweisen Verwirklichung sich halten; und da die Persönlichkeit Christi nicht bloß als ein einzelnes Individuum, sondern als die Verwirklichung der Idee der Menschheit, in individueller Form ist, so wird sie in Betrachtung derselben, ihren historischen Zusammenhang nach allen Seiten ins Auge fassen, und den Blick sowohl auf ihr Rückwärts und Vorwärts, als auf ihre Gegenwart richten.

Indem nun die Speculation die Persönlichkeit Christi zum Mittelpunkte ihrer Betrachtung macht, und von ihm aus auf die Schrift zurückgeht, wird sie dieses Prinzip des persönlichen Geistes, wie sie es als das herrschende erkannt, auch in die Geschichte zurücktragen, und alle Wirkungen und Manifestationen des Geistes nicht nur auf die Verwirklichung dieses seines individuellen Prinzips zurückführen, sondern auch solche individuelle Verwirklichungen des Geistes in eine wesentliche Beziehung zur Persönlichkeit Christi setzen. Denn da der göttliche Geist wesentlich und an sich persönlich ist, so ist auch der Zweck aller seiner Offenbarungen von Anfang an kein anderer, als diesen Begriff seiner Persönlichkeit hervorzubringen, und da dieser Begriff in der Persönlichkeit Christi zur Wirklichkeit gelangt ist, so sind die ihr vorangehenden Manifestationen theilweise Verwirklichungen des Begriffs, der in Christus seine Vollendung erreicht hat. Man kann also die Persönlichkeit Christi nicht für die Offenbarung der Persönlichkeit Gottes halten, ohne diese Persönlichkeit in einzelnen menschlichen Individuen vor Christus schon vorauszusetzen, und eben so einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen diesen und Christus anzuerkennen; und diese Beziehung wird um so genauer und specieller sein, je mehr dieser Begriff der Persönlichkeit ausgebildet ist. Da er nun auf diesem Standpunkte des speculativen Glaubens in seiner höchsten Vollendung erscheint, so ist die Erscheinung daraus leicht erklärbar, daß diese speculative Richtung in Festhaltung der Beziehung zwischen Christus und den Offenbarungen von ihm sogar ängstlicher ist, als die rationalistische Gläubigkeit und die orthodoxe Kirchenlehre, und vornehmlich in Hervorhebung des Zusammenhanges zwischen dem neuen und alten Testamente bis ins Specielle und Einzelste hinabsteigt. Dieß folgt ganz natürlich aus der Bedeutung, die die Persönlichkeit Christi als historische hier erlangt hat. Die kirchlich orthodoxe wie die rationalistische Gläubigkeit

kann sich entweder ausschließlich an die Persönlichkeit Christi halten und von allem historischen Zusammenhange abstrahiren, oder sich damit begnügen, bloß allgemeine Hinweisungen auf Christus oder Vorbilder anzunehmen, die in bloß äusserlicher Beziehung zu seiner Erscheinung stehen, oder nur durch göttliche Veranstaltung in diese Verbindung gebracht sind. Denn sie läßt ja die Persönlichkeit Christi, ausser dem Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwikkelung des Menschengeschlechts, durch einen Act absoluter göttlicher Wirksamkeit in die Geschichte hereintreten; wie sollte sie also sich veranlaßt oder genöthigt sehen, schon eine wesentliche Wirksamkeit dieser Idee vor ihrem Eintritt in die Welt anzuerkennen, da dieser Eintritt keiner geschichtlichen Vermittelung bedarf? Die speculative Gläubigkeit dagegen muß, da sie die Persönlichkeit Christi aus dem geschichtlichen Zusammenhange hervorgehen läßt, diese, ihren wesentlichen Bedingungen nach, in der Geschichte schon voraussetzen.

Dieses Interesse der Speculation an der Persönlichkeit Christi wird nun aufs höchste sich steigeren, wenn sie von ihrer Voraussetzung zu ihrer wirklichen Erscheinung fortgeht, und die Momente ihres wirklichen Lebens zum Gegenstande ihrer Betrachtung macht. Was ihr nun hier zunächst entgegentritt, ist die Art des Eintritts dieser Persönlichkeit ins natürliche Dasein. Die Geburt Christi ist für sie von der größten Wichtigkeit, nicht allein dadurch, daß sie in ihr die Verwirklichung der Idee der Menschheit erkennt, sondern auch dadurch, daß diese Verwirklichung die Erscheinung des Geistes selbst in der Form einer natürlichen individuellen Existenz ist. Sie erkennt darin nicht allein den Ursprung aus dem Geiste, sondern auch zugleich den Uebergang des Geistes in die Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins. Sie wird also, um die natürliche Existenz Christi zu begreifen, weder mit dem Rationalismus den geistigen Ursprung verwerfend, sie auf die bloße Natur-

wirkung zurückführen, noch mit der mythischen Betrachtungsweise der Erzählung vom geistigen Ursprung derselben eine bloß ideelle Deutung geben; sondern die Geburt aus dem Geiste im eigentlichen Sinne des Worts nehmen, und als solche zu erkennen suchen. Aber eben so wenig wird sie, um dieß zum Verständniß zu bringen, den Weg gehen, den die rationalistische Gläubigkeit nimmt, welche, die Geburt aus dem Geiste unter den Begriff des Wunders stellend, sie für einen unmittelbaren, ausser allem Zusammenhange mit der menschlichen Zeugung stehenden, Act göttlicher Thätigkeit erklärt und zwar aus dem Grunde, weil sonst die Unsündlichkeit Christi nicht zu begreifen wäre. Nein, sie wird im Gegentheil die Geburt aus dem Geiste für die eigenthümliche Weise erklären, wie die menschliche Individualität überhaupt ins Dasein tritt, für die Geburt des Menschen zum Unterschied von der der vernunftlosen Creatur, und wird eben um dieses Zusammenhanges willen mit dem Geiste der Menschheit, der an sich persönlich ist und sich als solchen in der Menschheit voraussetzt, die Geburt Christi als die volle Wirklichkeit der menschlichen Geburt, die Menschwerdung in ihrem allgemeinen Sinne nehmen. Die Geburt des Menschen hat dieß Unterscheidende von der des Thieres, daß in dieser die Allgemeinheit der Gattung sich individualisirt, während in jener die Persönlichkeit des Geistes, welche in menschlichen Individuen sich ewig voraussetzt, in die Unmittelbarkeit eingeht, um aus ihr wieder zu sich selbst zurückzukehren. Dieser Unterschied ist wesentlich; aber der Unterschied zwischen der Geburt Christi und der anderer Menschen ist kein wesentlicher, er beruht nur darauf, daß die Form der Beschränkung, womit die geistige Persönlichkeit in der Hervorbringung ihrer selbst mehr oder weniger bei anderen Individuen behaftet ist, in der Geburt der Persönlichkeit Christi vollkommen aufgehoben erscheint.

Eben so groß ist auch das Interesse, welches die Speculation auf dieser Stufe an den Thaten und Wundern Christi nimmt. Dieß folgt ganz natürlich aus der großen Wichtigkeit, welche der Begriff der Persönlichkeit für sie erlangt hat. Ist nemlich in Christus der Geist wesentlich persönlich, hat er die Natürlichkeit unmittelbar an sich, so muß er auch in dieser Weise der unmittelbaren Natürlichkeit wirksam sein. Und diese Wirksamkeit des an sich freien Geistes in und mit der Macht der natürlichen Substanz ist eben das Wunder. So sehr also die Thätigkeit und Wirksamkeit der Persönlichkeit Christi das Interesse in Anspruch nimmt, so sehr müssen es auch seine Wunder thun, weil in ihnen diese Wirksamkeit als erste und unmittelbare That sich ausspricht. Die Wunder Christi, wie das Wunderbare überhaupt, haben für zwei theologische, oder wenn man will, philosophische Richtungen kein Interesse, für die abstrakt verständige und abstrakt speculative. Jene kann, weil sie im Dualismus befangen, Geist und Natur als fixe Gegensätze einander gegenüber stellt, die in keiner wesentlichen und unmittelbaren Beziehung zu einander stehen können, auch consequenterweise keine Wunder statuiren; sie wird also die Erzählung von Wundern entweder gradezu für Dichtung und Täuschung erklären, oder ihnen natürliche Facta substituiren. Die speculative Abstraktion wird grade aus dem entgegengesetzten Grunde die Wunder nicht gelten lassen, weil sie nemlich die Natur zur völligen Bedeutungslosigkeit herabgesetzt, und mit der Individualität des Geistes auch das Element seiner Natürlichkeit in die Einheit und Allgemeinheit seines Prinzips zusammenfallen läßt. Hier wie dort gibt es also kein Wunder, weil es beiderseits an den wesentlichen Bedingungen des Wunderbaren fehlt. Dort nicht, weil der Geist die Natur ausser sich hat, hier nicht, weil er sie in sich aufgezehrt hat. Auch ist das Interesse, das die

Speculation an den Wundern Christi nimmt, von ganz anderer Art, als das der supranaturalistischen oder rationalistischen Orthodoxie; denn dieses geht aus der Annahme der Einzigkeit und specifischen Verschiedenheit der Persönlichkeit Christi von der anderer Menschen hervor, jenes aber grade daraus, daß in Christus die Wahrheit der menschlichen Persönlichkeit erschienen sei. Jene leitet darum die Wunder Christi von einer eigenthümlichen in ihm wirksamen Gotteskraft her, und beschränkt die Wunder überhaupt nur auf die Wirksamkeit einer eigenthümlichen Gotteskraft. Diese erkennt dagegen in den Wundern Christi grade den mit der Totalität und Energie seines ganzen Wesens wirkenden Menschengeist, d. i., den Geist, in sofern er Mensch geworden, in sofern er mit der Gesammtkraft der in sich gesunden Menschheit in einem menschlichen Individuum wirksam ist. Sie wird also wohl eine Analogie der Wunder Christi mit anderen Erscheinungen in der menschlichen Natur anerkennen und sogar als nothwendig fordern, daß auf einer gewissen Stufe der Entwickelung sowohl einzelner Menschen als des ganzen Menschengeschlechtes Wunder geschehen müssen, weil sie dieser Gestalt des persönlichen Geistes eigenthümlich und wesentlich sind; sie wird eine graduelle Stufenfolge des Wunderbaren annehmen je nach dem Verhältniß des Geistes zu seiner natürlichen Existenz und dem Grade seiner individuellen Ausbildung. Aber sie wird gleichwohl die Wunder Christi nicht in diese Stufenfolge selbst einreihen und ihnen nach Analogie anderer menschlicher Zustände, etwa des thierischen Magnetismus, ihre Wirksamkeit und ihr Maaß bestimmen; sondern vielmehr verlangen, daß, weil in Christus das Leben der Menschheit in seiner Totalität sich darstellt und vornehmlich, weil in ihm das vollkommenste Gleichmaaß geistiger und natürlicher Kräfte gegeben war, auch die Wirksamkeit des Geistes auf Seele und Leib in

ihm einen Grad der Vollkommenheit müsse erreicht haben, welchem keine andere menschliche Erscheinung entspricht.

So wesentlich nun für den Begriff der Persönlichkeit die Wunder sind als positive Aeusserungen des persönlichen Geistes, so wichtig ist auch die negative Wirksamkeit desselben, wie sie sich im Leiden und Sterben darstellt. Das Interesse also, das die Speculation an dem Leiden und Tode Christi nimmt, ist eben das Interesse an seiner Persönlichkeit, es sind ihr jene nur deßhalb bedeutende Momente, weil sie in ihnen die individuelle Persönlichkeit nicht untergehen, sondern vielmehr in ihrer Eigenthümlichkeit sich erhalten und zu ihrer wahren und bleibenden Gestalt sich vollenden sieht. Das Interesse, welches die orthodoxe Kirchenlehre an dem Leiden und Sterben Christi nimmt, beruht vornehmlich auf seinem leidenden Gehorsam, der bis zur völligen Aufhebung des eigenen persönlichen Selbstes ging. Sie läßt zwar in der Auferstehung Christus wieder zu seiner individuellen Persönlichkeit gelangen; allein man sieht die Verbindung zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung nicht ein, es läßt sich nicht begreifen, wie aus dem Aufgeben der Persönlichkeit ihre Wiederaufnahme hervorgehen könnte? Sie muß darum beide, Tod und Auferstehung, durch äussere Vermittelung, durch das Dazwischentreten eines besonderen Actes der göttlichen Allmacht, wodurch die Auferstehung Christi bewirkt worden, zusammenbringen. Dabei ist Leiden, Tod und Auferstehung Christi ausser dem Zusammenhange der Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit gesetzt, und durch einen besonderen göttlichen Rathschluß zur Erlösung der Menschheit auf dieses Eine Individuum beschränkt. Die Speculation kann, eben weil Christus nur als menschliche Persönlichkeit für sie von Interesse ist, die orthodoxe Kirchenlehre nicht in dieser Form aufnehmen, sie kann die Persönlichkeit Christi nicht unter die Bedingungen der Entwickelung der

Menschheit fallen, und diese Entwickelung nur bis zu seinem Leiden und Tode fortgehen und dann abbrechen lassen; sondern sie muß sie durch diese bis zu ihrer wahren Vollendung in der Auferstehung hindurchführen. Aber indem sie so gegen die Kirchenlehre die menschliche Seite in Christus hervorhebt, ist sie so weit entfernt, mit den Ansichten der rationalistischen oder idealen Betrachtungsweise zusammenzutreffen, daß sie vielmehr durch die Bedeutung, die für sie die Persönlichkeit Christi hat, sich von beiden wesentlich unterscheidet. Die verständige Reflexion erkennt in Christus nur den einzelnen Menschen, der in seinem Leiden und Sterben zwar für sich an Vollendung gewonnen, aber ohne daß für Andere, für die Menschheit daraus mehr als nur ein formeller Nutzen hervorgegangen wäre; nur durch Nachahmung der darin bewiesenen Gesinnung können sie der Welt überhaupt zu Gute kommen. Die Speculation wird aber grade um der generellen Bedeutung der Persönlichkeit Christi willen, darum weil in Christus das Leben der Menschheit persönlich geworden, auch in seinem Leiden und Tode nicht bloß Zustände seines Einzellebens, sondern eben so des Lebens der Menschheit überhaupt erblicken, und was also in seiner Persönlichkeit vollendet wird, gleicherweise als in und mit und für die Menschheit geschehen betrachten. Andererseits wird sie, eben weil die Persönlichkeit Christi für sie diese universelle Bedeutung erlangt hat, das Leben der Menschheit in sich concentrirt zu haben, der mythischen Ansicht sich entgegenstellen, nach welcher die Persönlichkeit Christi in dem Begriff und der Gesammtwirksamkeit der Menschheit verschwindet und dieser allein die Wahrheit der Erlösung zukommt. Sie wird vielmehr umgekehrt behaupten müssen, dieß die Erlösung, welche in der Menschheit theilweise durch den ganzen Verlauf ihrer Entwickelung sich verwirklichte, in Christus ihre Wahrheit und Vollendung erreicht habe.

Die Art und Weise nun, wie durch Leiden und Sterben die Persönlichkeit vollendet, d. i., ihre Auferstehung vermittelt wird, geht so vor sich, daß die Negation, welche in Leiden und Tod liegt, nur die endliche Seite des persönlichen Fürsichseins trifft, folglich in die Position der wahrer Persönlichkeit, in die Auferstehung umschlägt. Die Aufopferung Christi ist ein Opfer an und somit für die Welt, eine Hingabe seiner selbst an die Menschheit, also eine Rückkehr in seinen eigenen Ursprung, in seinen eigenen Begriff. Indem er sich an die Menschheit entäussert, kommt er zu sich selbst, zu seinem Anfang, zu seiner Voraussetzung zurück. Seine Entäusserung ist also kein Verlust seiner selbst, sondern nur die Aufhebung der endlichen beschränkten Form dieses Selbstes, und die Wiedergewinnung seines Selbstes in der Totalität seines Begriffs. Wie in seiner Menschwerdung der Begriff der Menschheit sich in ihm verwirklichte, so verwirklicht sich nun seine Persönlichkeit zum Begriff der Menschheit; er gibt der Menschheit das Leben mit reichen Zinsen wieder, das er von ihr empfangen hat. Und indem er ihr das Leben wiedergibt, gewinnt er erst in seinem Tode das wahre Leben, steht er aus dem Tode wieder auf. Die Auferstehung ist somit eine zweite Geburt, sie ist die aus ihrer Entäusserung an die Menschheit als ihren wesentlichen Grund und Inhalt, an dem Leben der Menschheit wieder zu sich selbst gekommene, aus ihrem Lebensgrunde auferstehende Persönlichkeit. Hieraus folgt, daß, weil die Persönlichkeit aus ihrem eigenen Lebensgrunde, aus dem Schoose der Menschheit, die nicht nur als ihre natürliche Geburtsstätte die Elemente ihres Daseins in sich trägt, sondern auch die Elemente ihres persönlichen Lebens wieder in sich aufgenommen hat, aufersteht, sie in ihrer vollen Integrität sich wieder herstellen und nichts verlieren wird von allem, was mit ihrem individuellen Dasein verbunden war, damit

erfüllt werde, was der Heiland sagt: Ich werde nichts verlieren von Allem, das mir der Vater gegeben hat. Somit wäre die Thätigkeit des Geistes zur Hervorbringung der wahren Persönlichkeit zu ihrem Anfang zurückgekehrt; wir erhalten nach dem Tode in der Auferstehung dieselbe Gestalt der individuellen Persönlichkeit wieder, die sie schon in der ersten Geburt empfangen und im Leben weiter ausgebildet hat, nur daß diese Gestalt unwandelbar und bleibend, die bisher veränderliche und äusseren Zufälligkeiten unterworfene Leiblichkeit, dem Geiste nunmehr immanent und seine wesentliche Form ist. Somit verwirklicht sich der Spruch: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes.

Die Thätigkeit des Geistes kann indessen hierbei noch nicht stehen bleiben, der Begriff des persönlichen Geistes ist noch nicht vollendet; denn der Geist ist noch mit einer Beschränkung behaftet, er hat noch einen Inhalt, der er nicht selbst ist. Die Leiblichkeit ist ihm zwar immanent, aber sie hat in dieser Weise eine Form, die nicht ganz sein eigen ist. Wahrhaftiger Inhalt des Geistes kann nur sein, was vom Geiste sich selbst dazu bereitet, anerschaffen, erworben, sich assimilirt ist. Das speculative Denken auf der vorhergehenden Stufe hat aber, in dem Bestreben, die Integrität der Persönlichkeit zu erhalten, selbst ein dem Geiste fremdes und unwesentliches Element in seinen Inhalt mit aufgenommen. Es will die Leiblichkeit auch in ihrer Aeusserlichkeit, mit allen ihr anklebenden Zufälligkeiten und endlichen Bedingungen erhalten und in der Auferstehung reintegrirt wissen. Es geht zwar den Weg der Entwickelung für die Gestaltung der Persönlichkeit, diese soll sich ihren Inhalt selbst erzeugen und sich in und durch sich vollenden. Aber es führt diese Bewegung des Geistes nicht bis zu ihrer Vollendung hindurch; sondern läßt, auf dem Punkte angekommen, wo dieser in seinem eigenen Inhalte sich frei für sich darstellen sollte, ihn unter

die Bedingungen des natürlichen Daseins zurückfallen. Daher kommt es, daß es, um die Totalität der Persönlichkeit zu erhalten, einer äussern Ergänzung bedarf, das innere Deficit derselben durch einen Ersatz aus dem Reiche der Natur und ihren Elementen auszugleichen genöthigt ist, und daß es die Vollendung der Persönlichkeit des Geistes von der Verklärung der Natur abhängig macht, und da diese noch erst zu erwarten steht, mit ihr in das Jenseits der Zukunft hinausrückt. So wird die Thätigkeit des Geistes zur Hervorbringung seiner Persönlichkeit willkürlich unterbrochen, und seine Vollendung an ein einzelnes Factum, an die Auferstehung der Todten, geknüpft. Allein diese so willkürlich und gewaltsam aufgehobene Bewegung des Geistes geht indessen ihren ruhigen naturgemäßen Gang fort; der Geist stößt, in der Hervorbringung seiner eigenthümlichen, wesentlichen Gestalt, die endliche Form von sich ab, oder läßt die zufällige Aeusserlichkeit fallen, ohne sie wieder aufzunehmen. Eben so hebt die endliche Form der persönlichen Erscheinung Christi sich selber in der bleibenden Wirklichkeit und Gegenwart seiner geistigen Persönlichkeit auf, in der Offenbarung seiner selbst als Geist.

Somit erschiene der Geist als das Resultat der persönlichen Entwickelung und Wirksamkeit Christi, und in ihm hätte er seine wahre und bleibende Gegenwart. Der Geist schreitet also, nachdem er sich in der individuellen Persönlichkeit verwirklicht hat, über dieses sein Product wieder hinaus, und tritt jenseits desselben wieder als Geist hervor; die Vollendung seines Werkes erscheint als die Rückkehr zu sich selbst, die Hervorbringung seiner selbst als der ihm allein adäquaten Form. Somit erlangt jener Ausspruch, womit die Speculation auf der vorhergehenden Stufe schließt: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes, hier die Bedeutung: Geistigkeit ist das Ende der Wege

Gottes, und was dort Ende war, tritt hier in anderer Form als Anfang wieder auf. Denn diese beiden Bestimmungen widersprechen sich nicht mehr und heben einander auf; sondern sind vielmehr die zwei wesentliche Seiten der Persönlichkeit, worin sie sich in der Totalität ihres Begriffs darstellt. Indem der persönliche Geist sich zum menschlichen Individuum verwirklicht, ist Leiblichkeit das Ende seiner Bewegung, das Resultat seiner Verwirklichung; indem aber diese Verwirklichung nur durch die Negation der endlichen Form der Leiblichkeit sich vollendet, ist es die Geistigkeit, worin die Wahrheit dieser seiner Verwirklichung zum Vorschein kommt. In der ersten Form ist er in sich reflectirt und besondert, in der zweiten nach Aussen wirksam und unendlich. Beide Formen treten im Leben Christi abgesondert nach einander hervor. Die Persönlichkeit Christi hatte für ihn als Individuum ihre Vollendung mit seiner Auferstehung erreicht, sie war für ihn als Individuum das Ende der Wege Gottes: er hatte sich nach dem Tode mit seinem Leibe wieder zusammengeschlossen und ist in dieser Gestalt zum Vater zurückgekehrt. Nach seinem Hingang zum Vater sendet er seinen Geist, in welchem er fortlebt und fortwirkt, und worin also seine Persönlichkeit gleichfalls gegenwärtig ist. So hat also seine Persönlichkeit eine zwiefache Form der Existenz. Einmal ist sie für sich, eine individuelle Persönlichkeit, in der Form der Leiblichkeit beschlossen, dann auch zugleich ausser sich in der Form der Allgemeinheit existirend, und sich wirksam erweisend auf Andere.

Die Momente der Persönlichkeit Christi erscheinen so in dem geschichtlichen Verlauf des Lebens Christi auseinander liegend und als zwei selbstständige Formen derselben die Leiblichkeit und Geistigkeit; der Betrachtung steht es daher frei, je nachdem sie für die eine oder die andere ein besonderes Interesse hat, sich auch an die eine oder andere

vorzüglich oder ausschließlich zu halten. An sich sind es aber die zwei wesentlichen Seiten, in denen die Persönlichkeit die Wahrheit ihres Begriffs verwirklicht, und zwar in jeder zugleich den ganzen Begriff. Es kommt nur darauf an, daß die Form ihrer Aeusserlichkeit aufgehoben, und durch Aufhebung dieses Scheins ihre wesentliche Einheit aufgezeigt werde.

Denn was ist es mehr als Schein, was uns hindert, die Persönlichkeit Christi in ihrer inneren Vollendung, zugleich als die Verwirklichung des Begriffs des Geistes, als den Geist in seiner Wahrheit auszusprechen? Wir dürfen nur die äussere Zuthat, die in der Bewegung des Geistes zur Erzeugung seiner inneren wesentlichen Gestalt, schon nach Aussen geworfene und somit äusserliche und zufällige Form seiner Existenz, hinwegfallen lassen, und der Aeusserlichkeit und Endlichkeit, der sie an sich schon verfallen ist, anheim geben, so stellt sich uns mit dem Begriff der in sich verwirklichten individuellen Persönlichkeit auch der des Geistes heraus. Dieß war aber der Entwickelungsgang im Leben Christi; sein ganzes Leben hatte keine andere Bedeutung und Zweck, als durch Aufhebung der endlichen Daseinsweise, wie an Anderen so an sich selbst, diesen wesentlichen inneren Gehalt des persönlichen Geistes, diese seine ihm wesentlich angehörige, weil von ihm erworbene Leiblichkeit hervorzubringen. Und seine Auferstehung ist nur das Resultat dieser Verwirklichnng der inneren Leiblichkeit, dieser mit ihrem concreten Inhalt identisch gewordenen individuellen Persönlichkeit des Geistes. Die Persönlichkeit Christi tritt also auf diesem negativen Wege über die temporelle und räumliche Beschränkung hinaus; indem sie in Wahrheit zu einem Individuum, zu einem geistigen Subject im eigentlichen Sinne des Worts, zum Träger und Inhalt des Geistes in der Reflexion auf sich selbst in seinem Inhalte, sich gemacht, hat sie in sich

den Begriff der Unendlichkeit und Allgemeinheit erzeugt, und ist eben damit, wie sich selbst, so auch der Menschheit erst wahrhaft gegenwärtig geworden. Hiermit hebt sich, durch die Negation der zufälligen äusseren Form, der Begriff der Leiblichkeit von selbst in den der Geistigkeit auf, und die individuelle Persönlichkeit erscheint als das, was sie in dieser Form wesentlich schon ist, als persönlicher Geist.

Betrachten wir nun die Persönlichkeit Christi, wie wir sie in ihrer Besonderheit betrachtet, nun auch in der Form ihrer Allgemeinheit, so wird sich uns ergeben, daß in dieser eben so die subjective Seite wieder hervortritt, wie in jener die objective. Als Geist ist sie der Welt zugekehrt, in der Menschheit reflectirt. Aber dieser Geist ist nicht so mit dem Geiste der Menschheit identisch, daß er aus der Form seiner Subjectivität und Individualität heraustreten und mit jenem zusammenfallen mußte. Vielmehr erhält sich das Subject Christus. Er ist im Himmel für sich, sein Geist wirkt in der Welt; beides ist nicht in einander aufgehoben und gegen einander verwischt, sein individuelles Fürsichsein und seine universelle Wirksamkeit, sein Geist als das Allgemeine. Dieses Verhältniß Christi als des Individuums zu sich als dem Geiste der Menschheit, das hier noch äusserlich gefaßt ist, erhält seine Wahrheit darin, daß das persönliche Individuum, das menschliche Subject, in seiner inneren Vollendung durch sich selbst, in sich selbstständig geworden, und folglich in sich selbst besteht und sich in der Individualität seiner Persönlichkeit erhält. Allein eben weil es seinen Begriff in sich vollendet hat, ist es in sich unendlich geworden, und darum eben so wohl in Anderen, als in sich selbst. Seine Wirksamkeit hat, weil die endliche Beschränkung hinweggefallen, diese freie Bewegung, von sich selbst auf Andere, und eben so von Anderen wieder auf sich selbst zurückzugehen, und in beiden mit sich identisch

zu sein und zu bleiben. Daraus läßt sich abnehmen, was von den Versuchen zu halten ist, welche um die Wahrheit des Geistes in seiner Allgemeinheit zu erhalten, vermeinen, sie müßten die Individualität seiner Existenz aufheben, und die eben deßhalb keine andere Unsterblichkeit des Geistes kennen, als die des Geistes überhaupt, nicht aber des individuellen Geistes. Das heißt aber überhaupt gar keine kennen; denn eine Unsterblichkeit, die nicht individuell, ist nur die Unsterblichkeit des leeren Begriffs, eine Unsterblichkeit des Namens, aber nicht der Person.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich also für unsere Aufgabe, daß die Gegenwart Christi mit der Vollendung seiner individuellen Persönlichkeit zum Geiste identisch, und daß daher Christus erst da wahrhaft gegenwärtig ist, wo er in der Form der Geistigkeit erkannt und gewußt wird. So lange seine Persönlichkeit noch nicht die Form des endlichen Fürsichseins abgelegt, die geistige Gestalt derselben nicht auch als solche herausgetreten war, konnte er dem Bewußtsein von ihm nicht wahrhaft gegenwärtig sein. Es war sich wohl in ihm seiner Wahrheit bewußt, aber diese Wahrheit hatte noch nicht die Form seines eigenen Selbstes. In dieser Weise war sie Gegenstand des Glaubens, aber nicht des Wissens. Das Bewußtsein des Gläubigen und des Geglaubten ist zwar wesentlich eins, aber es hat noch zwischen sich und seinem Gegenstande die Form der Aeusserlichkeit, in welcher dieser noch für es existirt. Diese Aeusserlichkeit hebt sich sofort im Gegenstande des Glaubens dadurch selber auf, daß er in der Aufhebung der endlichen Form zur Unendlichkeit des Geistes, sich als geistige Persönlichkeit herausstellt. So kann er, da er die Gestalt seiner Innerlichkeit herausgekehrt, in seiner Wahrheit offenbar geworden ist, auch erst in die Innerlichkeit des Geistes wahrhaft eingehen, und mit dem Bewußtsein von ihm, auch der Form nach, identisch, d. i., wirklich gewußt

werden. In dem Wissen, in der Erkenntniß ist also Christus erst dem Geiste wahrhaft gegenwärtig. Mit der Aeusserlichkeit seiner Erscheinung und individuellen Persönlichkeit wird auch alles Fremde, Jenseitige, Uebernatürliche und somit Unbegreifliche in ihr aufgehoben. Christus ist uns erst wahrhaft nahe, wenn wir uns in ihm selbst erkennen, und wir erkennen uns in ihm selbst, wenn wir uns in Wahrheit selbst erkannt haben.

Diese Gegenwart Christi im innersten Bewußtsein des Geistes von sich selbst, in seinem Wissen von Christus, wird sich nun dadurch beweisen, daß Christus aus dem Geiste der Gegenwart wiedergeboren und in ihren lebendigen Productionen sich gegenständlich wird. In der ersten unmittelbaren Gegenwart Christi in seiner Gemeinde, woraus wir, in der vorhergehenden Abhandlung auf seine ursprüngliche historische Erscheinung zurückgeschlossen haben, offenbarte sich die Wirksamkeit seines Geistes in Gaben und Kräften, welche von dieser unmittelbaren Gegenwart Christi mehr oder weniger Zeugniß gaben. Dort war Christus dem gläubigen Gemüthe wahrhaft gegenwärtig, in sofern er nicht allein in das Bewußtsein aufgenommen, sondern auch aus ihm in lebendigen Wirksamkeiten und geistigen Thätigkeiten reproducirt war. Hier, nach so vielseitiger und langer Vermittelung, muß die Wirksamkeit seines Geistes auch die Form der Vermittelung haben, und durch das Wissen seine Gestalt selbstthätig wieder erzeugen in Gebilden und Schöpfungen der gegenwärtigen Welt und ihrer lebendigen Wirklichkeit. Die unmittelbare Erscheinung Christi, in sofern sie auf ein historisches Factum beschränkt ist, sowie die kirchlichen Lehrbestimmungen, in sofern sie diesen Inhalt in formeller Weise weiter geleitet und der Gegenwart überliefert haben, gelten nun nicht mehr als für sich bestehende Autoritäten und Normen, sondern fallen in die Innerlichkeit der geistigen Bewegung der wirklichen

Gegenwart hinein, und werden aus ihr in neuer Gestalt wiedergeboren. Die Theologie hat nun nicht mehr die Bedeutung, Gelehrsamkeit, Wissen des Geschehenen zu sein, oder bloß durch äussere Anhäufung des Stoffes, die Masse der geschichtlichen Daten zu vermehren, Bausteine zur Stütze und Ausbesserung des alten Gebäudes zusammenzuschleppen und dasselbe bis ins Ungeheuere und Formlose aufzuthürmen; noch die Kritik das traurige und undankbare Geschäft, durch Abstreifung der lebendigen Wirklichkeit, das nackte, todte Gerippe einer abgestorbenen Vergangenheit herauszuschälen; sondern der Geist bewegt sich in dem gegebenen geschichtlichen Inhalt mit freier Thätigkeit als in seinem eigenen, bringt die starren äusseren Formen, im lebendigen Proceß der Gegenwart, wieder in Fluß, und erzeugt sich daraus die angemessene Gestalt seines Lebens und Wirkens. So ist er in der Geschichte sich nicht mehr fremd, so stehen ihre Thaten und Begebnisse nicht mehr in der Ferne ausser ihm, sondern sie sind, in die Innerlichkeit seiner Bewegung aufgenommen und von ihm selbst reproducirt, Thaten und Erlebnisse seiner selbst geworden, in denen er erst wahrhaft zu Hause, sich gegenwärtig hat und weiß.

Die wirkliche Offenbarung der Gegenwart Christi ist also erst die Wissenschaft, die Wissenschaft als solche, nicht irgend ein formelles Wissen. Es ist die Wissenschaft, deren lebendiges Prinzip der Geist als der concrete Inhalt der Persönlichkeit ist. Sie hat also zu ihrem Prinzip ihren Inhalt, und zu ihrem Inhalte ihr Prinzip; die Seele ihrer Bewegung wie das Element, in dem sie sich bewegt, ist beides die geistige Persönlichkeit, und da diese wesentlich christlich ist, so ist auch die Wissenschaft wesentlich christlich. Sie ist aber auch darum wesentlich christlich, weil ihr Zweck und Endpunkt die Reproduction der geistigen Persönlichkeit und ihre vollständige Orientirung über sich selbst

in den verschiedenen Stufen ihrer historischen Erscheinung ist, so daß der Geist zum vollkommenen Verständniß seiner selbst dadurch gelangt, daß er nicht nur in allen diesen Stufen seiner Offenbarung sich wiedererkennt, sondern auch diese in seiner letzten und höchsten in ihrer Wahrheit erkennt, und somit gegenwärtig weiß. Nur auf diesem Wege einer nicht mehr negativen, sondern positiven Kritik kann die historische Erscheinung der christlichen Wahrheit erkannnt werden, indem der christliche Geist, um die Wahrheit des geschichtlichen Factums zu finden, nicht dabei stehen bleibt, auf dasselbe als auf ein vergangenes im Zusammenhange mit seinen geschichtlichen Umgebungen zu reflectiren, sondern dazu fortschreitet auf sich selbst zu reflectiren, und in dieser Reflexion auf seinen Inhalt und seine gegenwärtige Gestalt die positive Norm für die Bedeutung und Wahrheit seiner Vergangenheit gewinnt.

Dieß Wissen von Christus offenbart sich in unserer Zeit in dem allgemeinen Bewußtsein, daß das menschliche Leben nach allen Seiten vom Geiste des Christenthums durchdrungen sein soll. Dieß, kann man sagen, ist eine allgemein anerkannte Wahrheit, deren Verwirklichung als die Aufgabe unserer Zeit bezeichnet wird. Aber, so gefaßt, ist dieser Begriff noch ganz allgemein und darum vag und unbestimmt. Wenn vom christlichen Geist die Rede ist, so verstehen die Einen die Lehre Christi darunter, die sie wie für die Norm des christlichen Lebens, so auch für alle Einrichtungen, Anstalten und Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft erklären. Andere verstehen darunter, im Gegensatz des öffentlichen Lebens, die innere Gemüthswelt, die in allen ihren Richtungen und Tiefen vom christlichen Geiste und von der Gesinnung des Heilandes durchdrungen und erfüllt sein müßte, so, daß der Christ nur denke und handele, wie sein Herr und Meister, Jesus Christus. Andere haben dabei den sittlichen Endzweck der Menschheit im

Auge, der im Leben Christi und in der von ihm gestifteten Anstalt, als allgemeine, für das ganze Menschengeschlecht zu realisirende Aufgabe vorgezeichnet sei. In allen diesen Ansichten und Lehren ist die Gegenwart Christi nur ganz abstrakt aufgefaßt; er bleibt auch so, obgleich als ordnendes Prinzip der Gegenwart anerkannt, doch der Menschheit noch äusserlich. Denn dieses Wissen selbst von ihm ist nur das ganz allgemeine von seinem Geist, seiner Lehre, seiner Wirksamkeit, seinem Zweck, nicht aber von der lebendigen Wahrheit und Wirklichkeit seines persönlichen Geistes.

Diese ist nur in der menschlichen Persönlichkeit selbst gegenwärtig; es muß sich der Mensch durch die Ausbildung seines Geistes zum persönlichen Geiste selbst als die wirkliche Gegenwart Christi darstellen. Und was denn von ihm hervorgebracht, geschaffen, gebildet, gewirkt wird im Staate, in der Kunst, in der Wissenschaft, es muß alles der Ausdruck und die Offenbarung seiner Persönlichkeit, ein Reflex dieser seiner sich selbst erzeugenden und stets neugebährenden Gestalt des sich seiner bewußten persönlichen Geistes sein, so daß der Geist in seinen Werken und Gebilden, als in seiner eigenen Welt, lebt, in seinen eigenen Producten sich überall entgegenkommt und wiedererkennt, und so erst in Wahrheit an sich selbst zum Verständniß gelangt und daheim bei sich ist.

Diese Gegenwart Christi vollendet sich dann in einer Gemeinde sich selbst bewußter persönlicher Geister, lebendiger Wirklichkeiten der freien Persönlichkeit, in welchen Christus eine selstständige Gestalt gewonnen, nicht mehr in der Weise des bloß gläubigen Gemüthes, wo die Individualisirung Christi in den Gläubigen noch die Form der Abhängigkeit hat und darum für sie eine Schranke ist; sondern in der Weise einer freien Gemeinschaft und Wechselwirkung, eines lebendigen Austausches eigener Tüchtig-

keiten, Wissenschaften und Erkenntnisse, die dann in anderer Form die apostolische Zeit wieder zurückrufen, nicht so, daß wir wieder in Zungen reden, weissagen, Wunder thun, sondern daß wir in klarer Rede uns das Verständniß des Geistes öffnen, die Zukunft in der Gegenwart anticipiren, und an die Stelle der unmittelbaren Wunderwirkungen den Geist in seiner Wahrheit treten lassen, in welchem alle Wunder zur Klarheit der Erkenntniß und der Wissenschaft verklärt sind.

BT201
.C75

Conradi

Christus in der gegenwart, vergangenheit und zukunst.

19213


UNIVERSITY OF CHICAGO
51 776 397

19213


UNIVERSITY OF CHICAGO
51 776 397